精神分析经典译丛

主　编：孙名之

副主编：陈　收　李肇翔　金　锋



［奥］西格蒙德·弗洛伊德 著

图腾与塔布
摩西与一神教



国际文化出版公司

图书在版编目(CIP)数据

论宗教/[奥]弗洛伊德著;王献华,张敦福译.
—北京:国际文化出版公司.2000
(精神分析经典译丛/孙名之主编)
ISBN 7-80105-736-8

Ⅰ.论… Ⅱ.①弗…②王…③张… Ⅲ.①弗洛伊德,
S.-精神分析②-神教-研究 Ⅳ.B92

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第80567号

论宗教

著　　者　[奥]西格蒙德·弗洛伊德
译　　者　王献华　张敦福
策划编辑　江　红　陈杰平
出　　版　国际文化出版公司
发　　行　国际文化出版公司
经　　销　全国新华书店
排　　版　博瑞激光照排厂
印　　刷　公大印刷厂
开　　本　850×1168　32开
　　　　　10.5印张　210千字
版　　次　2001年1月第1版
　　　　　2001年1月第1次印刷
印　　数　1—5000册
书　　号　ISBN 7-80105-736-8/B·15
定　　价　20.00元
　　　　　国际文化出版公司地址
　　　　　北京朝阳区东土城路乙9号　邮编 100013
　　　　　电话 64271187 64279032

《精神分析经典译丛》出版说明

精神分析学说是奥地利精神病医生、心理学家弗洛伊德在20世纪初创立的。弗洛伊德最初是作为神经病学家和精神科医生来从事研究的。其研究对象主要是歇斯底里症患者。他发现歇斯底里症的根源主要不是由于生理的原因，而是在于深刻内在的心理因素。他将这种内在的心理因素归结为儿童期被压抑的性意识，并由此创立了"无意识性本能学说"，认为神经症的发作就是性意识的长期压抑最后总爆发的结果。弗洛伊德将他的发现加以总结，形成了一种全新的、最富创见的心理学说，并将这一学说全面推广到哲学、社会、宗教、文化领域，形成了一个庞大的思想体系。

但是弗洛伊德的思想体系有一个致命的缺点，即他的全部学说贯穿着生物学观点，否认人性的历史性，否认社会、文化因素对人格发展的影响。随着精神分析运动的发展，一些精神分析学家们不断批判性地发展弗洛伊德的思想，日益强调社会文化因素的作用，逐渐与弗洛伊德的学说分裂和分离。1911年阿德勒就开始反对弗洛伊德的本能学说，强调社会条件和人际关系对人格发展的影响，建立了精神分析的个体心理学。此后荣格也独树一帜地建立了精神分析的原型理论。尤其是40年代在美国兴起的新精神分析学派即精神分析社会文化学派，因强调社会文化的作用而

与弗洛伊德的精神分析形成鲜明的对立,其主要代表人物有荷妮和弗罗姆等人。其中弗罗姆将他的精神分析理论应用在资本主义的社会批判上,形成了独特的精神分析的人本主义思想。

在精神分析运动中,尽管出现了不同的思想,形成了不同的流派,但是精神分析学派总的还是有一些共同的东西,即强调儿童期的影响,强调压抑的作用,用病态的观点来看待现代的人性等。精神分析在第二次世界大战以后蓬勃发展,深入到西方社会、生活、思想、文化各个领域,融合到了整个西方社会之中,成了西方社会不可分离的一部分。究其原因,乃是因为两次世界大战对西方人性造成的戕害,以及后工业社会给人的精神造成的强大压力之故。

精神分析学说早在30年代就传入我国,近年来出版界也陆续翻译出版了一些精神分析学家的重要著作,尤其是弗洛伊德的重要著作,但是都较为零散,未见系统。在我国,随着高科技的发展,市场经济的深入,生活节奏日益加快,社会竞争日益增强,人们的心理压力越来越大,由此造成的精神苦闷越来越多。尤其是儿童,从小就面临着各种各样的压力,这些压力和苦闷如果得不到及时的缓解和宽慰,天长日久就会形成心理畸形和性格变态,导致病态人格或神经症。如何缓解精神压力、如何消除不良影响,如何避免病态人格,如何营造融洽的家庭氛围、和谐的社会环境,健康地生活和成长,这是我国学界面临的重要课题之一。基于此,我们组织翻译了这套《精神分析经典译丛》,希望能够给我国学界和广大读者提供一些参考。本译丛共18种,精心选取精神分析大师弗洛伊德、阿德勒、荣格、荷妮和弗罗姆的经典之作,分别从性欲、社会、生活环境、文化传统等方面对人的病态心理——大至精神疾患,小至日常笔误、舌误等过失进行了深入的精神分析。读书界完全懂得

要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其精华，剔除其糟粕，为我所用，这一点无需我们多说。这套丛书是我们精心组织人力翻译完成。尽管如此，其错误和不足之处在所难免，希望方家不吝赐教。

国际文化出版公司编辑部

1999年12月

序　言

这里的四篇论文起初以本书的副标题为题目，发表在由我指导的《意象》(Imago)期刊第一卷与第二卷上。它们是我将精神分析学的观点与研究成果初步尝试性地应用于社会心理学(Völkerpsychologie)的结果，以求解决某些悬而未决的问题。就这几篇论文所提出的方法论来说，一方面可以与冯特(Wundt)的详尽研究相对照，冯特的理论假设以及非分析的心理学研究方法，围绕着相同的主题展开；另一方面，这些方法也可以和精神分析的苏黎世学派的作品进行对比，该学派力图运用社会心理学的材料来帮助解决个体心理学的问题。[见荣格(Jung) 1912 和 1913]。需要承认的是，正是由于这两种研究，使我获得了撰写这些论文的起始动力。

我深知我这几项研究的缺陷。开拓性研究的一些必备的特征，自也不需我再赘言。只是一些其他的问题，还需要有所解释。本书收进的四篇论文，旨在引起广大有识之士的兴趣，但除了对于很少一部分初步掌握了精神分析学的根本特征的读者之外，这些论文事实上很难被人们理解和赏识。我希望这些论文能成为沟通社会人类学、语言学、民俗学学者和精神分析学家之间的桥梁。然而，并非任何一方所缺少的东西都全部能够从中获得，它们既不能给前者足够的关于心理学方法的引介，也不能使后者充分地掌握

用来处理的研究资料。若能引起双方的注意，并促使他们相信，他们之间不断的合作将会有益于各自学科的研究，便已经很使人满意了。

读者会发现，图腾与塔布（这本小书便以此为题）这两大主题并没有得到同等的对待。关于塔布的分析比较确定，解决问题的时候也尝试着给出了详尽的解说。关于图腾的研究我们却只能宣布："在阐释图腾问题上，精神分析学目前能够有所贡献的就是这些。"这种差异与塔布仍旧存在于我们之中这一事实有关。尽管它以一种消极的形式表现出来，并指向另一主题的事实，但它们的心理本质与康德（Kant）的"绝对命令"（categorical imperative）没有什么区别，以一种强迫性的方式发生作用并排斥任何有意识的动机。图腾崇拜则相反，它是一种异于我们的现实情感的陌生的东西，一种事实上已被放弃并由更新的形式替代的宗教——社会习俗。在当今各文明民族的宗教、风俗及习惯中，它只留下极其微小的痕迹；即使在那些仍受其控制的部族中间，图腾崇拜也早已被大大地改变了。人类历史中社会和技术的进步对塔布产生的影响，较之对图腾的影响，要小得多。

本书试图通过保留在人们童年时代的图腾崇拜遗迹，即在我们的孩子们成长过程中发生作用的潜在因素，来推论图腾崇拜的本原意义。图腾与塔布的密切联系使我们在提出本书的理论假说时又往前进了一步。即使结果可能使这假说看起来很难成立，也没有理由指斥此假说成立的可能意义，毕竟多少会有助于接近那极难重构的真实。

于罗马，1913年9月

希伯来文本前言[①]

本书(希伯来文本)的读者不会认为将自己置身于作者的情感状态是件容易的事。毕竟他对圣书的语言已经一无所知,对他祖先的宗教也和对其他宗教一样已完全生疏,也没有为民族主义的理想做过什么。但是,他从来没有抛弃掉他的人民,他感到自己在本质上仍然是一个犹太人,并且无意于改变此一本质。如果有人问他:"既然你已放弃了所有这些祖国同胞的一般特征,还有什么能表明你的犹太身份呢?"他会回答:"很多很多,可能还是最根本的。"他现在还不能把那本质用语言清晰地表达出来,但总有一天,作为科学家的他,会做到的。

因此,这样一部研究宗教和道德起源的著作,虽然并没有采用犹太人的观点,也没有偏爱犹太人的例外,却被译成了希伯来语并放到了这样一些读者手中,书中的古老习语都是他们从不离口的母语,对于它的作者,的确是一次十分特别的经历。这位作者更希望和读者共同坚信,公正的科学不会再与新生的犹太民族的精神形同陌路。

于维也纳,1930年12月

① 此希伯来文本前言,在德国首次发表于《全集》(1934,12,385)。后据称由施泰贝尔(Stybel)翻译的希伯来文译本将在耶路撒冷出版。实际上,直到1939年,才由泽弗尔(Kirjeith Zefer)翻译出版了希伯来文本。

《精神分析经典译丛》

责任编辑

(按姓氏笔划排列)

总 目 录

目　录

第一篇 乱伦恐惧

通过史前人类遗留下来的没有生命的石器,通过可直接获取的关于他们的艺术、宗教和人生态度的信息以及间接地从流传下来的传统民间故事、神话传说中得到的同类启发,通过我们自己的风俗和习惯中透露出来的原始人类的思维模式,我们已对处于不同发展阶段的史前人有了一定的了解。不过,除此之外,史前人在某种确定的意义上依然是我们的同时代人。正如我们相信的那样,现在仍有一些与我们相比要与原始人接近得多或非常接近的人群存在并生活着,我们因此将他们视为原始人的直接后裔和遗存(representatives)。是我们如此把他们描绘为蒙昧或半开化民族的,尤其是他们的精神生活,引起我们浓厚的兴趣——假如确实能够从中发现一幅保存完好的关于我们自己早期发展阶段的精神画面的话。

只要此一猜测无误,比较社会人类学对原始人的心理的认识与精神分析学对神经症患者心理状况的认识,就一定能够展示出积极的一致之处,而这些将会有助于两门学科增进对原已熟知的材料的进一步理解。

由于内在的和外在的原因,我准备选择最年轻的澳洲大陆上的土著部落作为比较研究的基本对象,他们被人类学家们描绘为蒙昧人中最落后、最可怜的部分。我们可以看到,澳洲大陆上的动

物也是最古老的，其他地区都已经没有了。

和邻近的美拉尼西亚人(Melanesian)，波利尼西亚(Polynesian)和马来亚人(Malayan)相比，澳洲土著无论从体质上还是语言上，都被认为是个独特的种族，他们与他们的近邻毫无关联。他们从不建造房屋或永久性的棚子；他们从不耕种土地；除狗之外他们也从不饲养任何家畜；甚至他们从来就不知道陶器制作的技术。他们完全依赖打猎获得的各种肉食与挖掘的各种植物块根之类生活。他们中间没有人知道什么君王酋长，公共事务全由老年人大会决定。至于他们是否有某种崇拜形式或更高级一些的宗教，也很难说。由于水源奇缺，生存条件极其恶劣，挣扎在大陆腹地的部落在各个方面较之沿海部落都显得更为原始。我们当然不会期望这些可怜的、赤裸着身体的食人者的性生活会具有我们所说的道德等等，同样也不会想象他们的性冲动会受到某种高层次的严格限制。然而我们却发现，为了避免乱伦的性关系，他们极为小心谨慎，严厉得相当痛苦。事实上，他们整个的社会组织看来都是为了这个目的服务的，社会目标的达成也与这个目标联系起来。

澳洲人缺少的宗教和社会机构由他们的"图腾崇拜"体系代替。澳洲土著部落有更小的分支，或称做氏族(clans)，每一个氏族都以其图腾命名。什么是图腾？通常图腾照例是一种动物(可食无害的或危险可怕的)；是植物或自然现象(雨或水)的情况要少得多，它与整个氏族有一种特殊的关系。首先，图腾是氏族的共同祖先，同时也是他们的保护神与提供帮助者。如果对他人而言是危险的话，对它的子民而言，图腾则启示神谕并识别和宽恕它的子民。反过来说，族人都要遵从一项神圣的义务，不吃图腾的肉(或以其他方式取利于图腾)。图腾的品格是随其天生而具有的，既不

是存在于动物个体之中，亦非某种动物在整体上方是图腾，而是存在于某一种动物的全体个体上。族人时常在喜庆活动上模仿图腾的动作并献上舞蹈来表现被归于他们的图腾的特征。

氏族图腾通过母系或父系传承。可能起初是由母系传承盛行于所有地区，只是后来被父系传承取代。与图腾之间的关系，是每一个澳洲人所有的社会义务的基础，比他的部落成员身份和血亲关系都要重要得多。[①]图腾并不固定于某一特定的地方。一个民族的成员往往散布于不同的居住点，并和其他图腾的民族成员们和平相处。[②]

---

① "图腾纽带比现代意义上的家庭血缘纽带要牢固得多。"(弗雷泽，1910,1,53)

② 这种对图腾体系的高度概括有必要进一步注明与规定。"图腾"一词最早由英国人朗格(J. Long)于1791年从北美印第安人处介绍过来，当时拼作"totam"。此题材本身逐渐引起科学界极大的重视，并产生了大量的有关文献，其中我认为具有头等重要意义的著作包括弗雷泽(J. G. Frazer)的四卷本《图腾崇拜与族外婚》(1910)及安德鲁·朗格(Andrew Lang)的作品，如《图腾的秘密》(1905)。最早认识到图腾崇拜在人类史前史中的重要性的功劳则属于苏格兰人约翰·弗格森·麦克伦南(John Ferguson McLennan)。图腾机制曾经或一直不仅在包括澳洲土著的地区，而且在北美印第安人、大洋洲各民族、东印度和非洲的广大地区保存。根据一些别无他解的迹象判断，图腾崇拜曾经一度存在于雅利安和闪米特原始族群之中。许多研究者因此倾向于认为它是人类发展过程中普遍经过的一个必然阶段。

史前人类又是如何接受图腾的呢？即他们如何使自己属某一动物的后裔的事实成为他们的社会义务的基础呢？并像我们所看到的那样，又是如何使之成为性限制的基础的呢？冯特已对此主题给德国读者提供了一份讨论的概况(1906,264页以下)。有许多理论在探讨此一问题时，都众说纷纭，莫衷一是。我想在进入图腾崇拜的问题之前，先作一项特别的研究，准备试着在心理分析学路径的帮助下解决之(见本书第四篇)。其实，不仅(接下页注)

现在我们终于可以接触到引起精神分析学家注意的图腾体系的特征了。几乎在所有有图腾的地方,我们都能够发现一种禁止具有相同图腾的人们之间发生性关系及通婚的规定。这就是所谓的"族外婚"(exogamy),一种和图腾崇拜有关的习俗。

这种严格实施的禁忌(prohibition)是一种十分独特的现象。我上面提到的图腾的概念或特征无法让我们猜测到它们。所以我们很难理解它们是如何掺入图腾崇拜体系之中的。由此一些研究者猜想族外婚在最早和本来的意义上,与图腾崇拜并没有什么关系,只是在婚姻限制产生必要的某个时期作为一种没有深层联系的现象添加进去的,就不那么让人惊讶了。不过可能的是,图腾崇拜和族外婚之间存在着很清楚的牢固的关联。

进一步的探讨使这种禁忌的意义更为明了:

(a)破坏这种禁忌不会像违犯不可杀害图腾动物的图腾禁忌那样,仅仅受到"报应"而已。全族成员都将以最激烈的方式进行报复,好像它会使全族成员都大难临头或把罪恶加到了全体族民头上。弗雷泽的一段文字(1910,1,54)告诉我们,在其他方面用我们的标准衡量显得毫无道德的蒙昧人,是如何严厉地对待此类不端行为的:

(接上页注)图腾崇拜理论是一团乱麻,各种图腾崇拜的事实本身也极少能像我在前文中所作的那样以通用的术语表达出来。没有一种论述不会引出例外或相反的现象。但不可忘记的是,即使最原始、最保守的民族在某种意义上也是"古老"的民族,有着悠久的历史且他们本来的生活条件已有了很大的发展与变化。所以在今天存在着图腾崇拜的部族中,才既可以看到图腾崇拜败坏和瓦解的各个阶段,也可以看到向其他社会和宗教机制的转化过程,更可以看到可能与原初形态已大不一样的静止状态。就第三种情况而言,最重要的是确定我们将这静止状态看做具有与原初形态同样的重要特征,还是视之为经过变化方可形成的另一种形式。

"澳洲对于和被禁止的氏族的成员发生性关系的一般处置便是死。无论该女子确属同一群落(local group)还是在战争中从其他部落掳掠来的。一个不被允许的男子若与这种女子发生性关系便会被本族成员追捕并杀死,该女子亦然。当然,在某些情况下,如果他们成功地逃脱了追杀并持续一段特定的时间的话,过错或者也会被饶过。在新南威尔士(New South Wales)的塔-塔-蒂(Ta-ta-thi)部落,一种较少但确实发生过的事例是,男的被杀掉,女的却只受到痛打或矛刺,或二者同时加诸其身,直到她濒临死亡。不真地杀死她的原因是她可能是被迫的。即使是偶尔的偷情,氏族的禁令也要严格遵从,任何触犯禁令者都被认为是极其可恶的事情并被处以死刑。"(引自喀麦隆 Cameron,1885,351)

(b)由于同样的严厉惩罚也用来处罚没有生孩子的短暂的恋情,看起来此种禁忌不像有什么具体的现实原因。

(c)因为图腾世代相传且不随婚姻关系而变化,很容易看到这种禁忌的后果。例如,在母系传承的情况下,如果一个袋鼠图腾的男子和一位鹊图腾的女子成了亲,他们所有的孩子,包括男孩和女孩全都属于鹊氏族。由此,图腾禁忌的规则使该婚姻所生的儿子不可能与他的母亲或姐妹发生乱伦关系,因为他也是鹊氏族的成员。[1]

---

① 另一方面,照这样的禁忌原则,属于袋鼠的图腾的父亲便完全可以与他属于鹊氏族的女儿产生乱伦关系了。然而如果图腾的父系传承,袋鼠氏族的父亲便被禁止与他的女儿们乱伦,因他所有的孩子都属袋鼠氏族,只是其儿子却可与他的母亲发生乱伦关系。这些由图腾禁忌显示出的情况告诉我们,母系传承要比父系传承古老,因为有理由认为图腾禁忌主要是针对儿子的乱伦欲望的。

(d)但只要稍加深入思考，便会发现族外婚与图腾的关联比禁止与母亲或姐妹乱伦的作用要大得多，因此其"目的"亦大得多。它通过将本族包括许多非血亲女人的所有女人视为他的血亲而使与她们的性关系失去可能。由于这种大范围的禁忌与早经开化的民族几乎没有可比性，很难一下子看出它在心理学上的合理性。但从中可以看出，图腾作为共同祖先的角色是非常认真的。所有同一图腾的后代都是血亲。他们组成一个单一的家庭，在同一家庭中即使最远的亲缘关系也被认为是性关系的绝对障碍。

因此我们看到，这些蒙昧人对乱伦有着非常巨大的恐惧，或对此话题高度敏感。他们把对乱伦的恐惧和一种我们仍不清楚的，以图腾关系代替真正的血亲关系的奇特现象结合起来。不过对后者的矛盾也不能过分夸大，必须记住，所谓图腾禁忌也包括以特例来对待真正的乱伦的情况。

在图腾的本质本身能够被解释清楚之前，图腾氏族取代真正的血系家庭的现象还只能是个谜。同时，还应看到，如果存在相当自由的婚外性关系的话，血亲关系及乱伦禁忌，就会变得很不确定，限制的范围就需要扩大。因而值得指出澳洲人习惯上是允许在特定的社会场合或特定的节日，破坏已婚男人对女人独有的婚姻权。

这些澳洲部落[①] 的语言习惯表现出一种特性，当然亦与此相关。因为他们用来表达不同等级的亲缘关系时所用的词语并不表示两个个人之间的关系，而是表示某一个人与一个群体之间的关系的"分类"(classification)体系。所以一个人用"父亲"来称呼他

① 与许多其他图腾制部落一样。

的生父,而且也用"父亲"来称呼所有依部落规则可能娶他的母亲因此也就可能生下他的其他男人;他用"母亲"来称呼确实生下他的人,也以之称呼所有可能不违反族规地生下他的其他女人。"兄弟"和"姐妹"也不仅指他生身父母的儿女们,而是更主要地表明其社会关系而非生理关系。我们从中也可以发现这种"分类"体系的某些倾向,例如,当我们鼓励我们的孩子们将所有他的父母的朋友称做"叔叔"(uncle)或"阿姨"(aunt);或在隐喻的定义上使用"阿波罗名下的兄弟们"(brothers of Apollo)或"基督的姊妹们"(sisters in Christ)的时候。

尽管此类用语让我们十分费解,但如若我们将其视做法伊森(Rev. L. Fison)所说的"群婚"(group marriage)在婚姻制度方面的残余的话,问题就很容易解释了。所谓"群婚",乃指一群特定的男子相对于另一群特定的女子行使其婚姻权利。尽管不是同一母亲所生,群婚制度下所有的孩子也顺理成章地互认为是其兄弟或姐妹,氏族内所有的成年男子也同样被看做是他们的父亲。

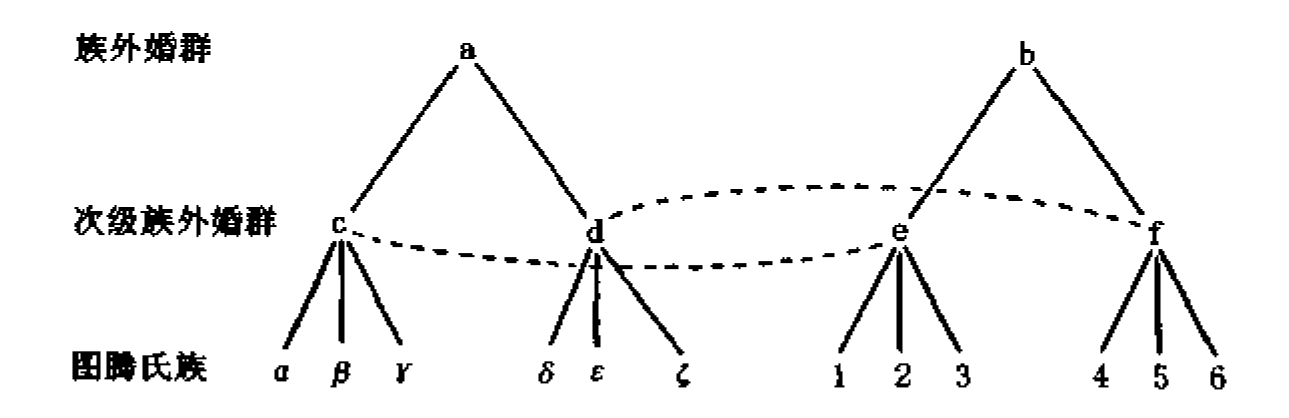
虽然韦斯特马克(Westermarck, 1901)等学者对其他学者从"分类"的关系体系的存在中得出的结论有所指摘,凡熟知澳洲土著生活的人却都同意他们的亲属体系是群婚制时代的遗留物。依斯宾塞和吉伦(1899,64)的观点,事实上直至今日乌拉布纳(Urabunna)和狄利(Dieri)部落还存在着某种形式的群婚制。这些部落中,群婚制先于个体婚制而存在并在消失之后于其语言和风俗中留下了清晰的痕迹。

然而一旦我们用群婚来替代个体婚,这里提到的这些民族中显然过度的乱伦禁忌就变得易于理解了。图腾族外婚,即同一氏族成员之间的性交禁忌,看来是避免群体乱伦的恰当方式。因此

即使其原本的存在理由已不存在，图腾族外婚的禁忌体系毕竟早已经确立和巩固。

至此我们似乎已发现了导致澳洲土著建立他们婚姻限制制度的理由。但我们现在必须去研究一下初看起来令人大惑不解却能够提示出多得多的真实情况的关键之处了。因为没什么澳洲种族将图腾禁忌看做惟一的禁忌，绝大多数情况下，整个种族各自先分成两个部分，即所谓“婚姻集团”(marriage classes)或“异族婚群”(phratries)，每一个异族婚群都是外部通婚的，包括许多个图腾氏族。[①] 一般而言，族外婚群又进一步分为两个“次级族外婚群”(sub-phratries)。这样整个种群便分为四个部分，次级族外婚群属于族外婚群和图腾氏族之间。

下列图示体现了一个澳洲部落的典型组织方式。大量具体事例的实际状况与此一致：



12 个图腾氏族被分作 4 个次级族外婚群和两个族外婚群，各自都有外部通婚的特点。次级族外婚 c 和 e 共同组成一个族外婚组合(unit)；次级族外婚 d 和 f 组成另一个组合。这种安排的结果

① 图腾氏族的数目是随意的。

(也是目的)无疑是进一步限制婚姻选择和性自由。假设每一个氏族都具有相同数量的成员,那么,如果只是12个图腾氏族,每一个氏族中的每一位男子对本部落的全部女子有11/12的选择域。但由于分成两个族外婚群,每一个男人的选择域便降为6/12或1/2,因为如此一来,图腾氏族(希腊字母阿尔法)的某位男子便只能娶图腾氏族1～6的女子了。当进一步分为4个次级族外婚群之后,他的选择域也更进一步地缩减至3/12或1/4,因为这样的话,一个图腾氏族(希腊字母阿尔法)的男人,也不能从图腾氏族4～6中选择自己的妻子了。

族外婚群——某些部落中有8个之多——和图腾氏族的确切关系极为模糊不明,只不过有证据表明这些安排指向同一个目标,即图腾族外婚和它的进一步完善。图腾族外婚给人的印象似乎是某种不知其源的神圣秩序,或简单地说是一种习俗。族外婚群和次级族外婚群的复杂机制以及与它们相连的规则,看起来倒是更像某种经过考虑的立法活动的结果,在图腾的影响力日渐势微的情况下,它们可能确实担当起防止乱伦重新复活的功能。而且,如我们所知,图腾体系尽管是整个部落所有其他社会禁忌和道德规范的基础,族外婚群一般而言,其意义亦未超出其控制婚姻选择的目的。

可以看出,族外婚群体系在其更高的发展阶段上,有超出仅仅对自然乱伦与群体乱伦的防止,走向约束更远亲属关系的群体之间通婚的倾向。这一点与公教会(Catholic Church)将古代的兄妹之间的婚姻禁忌扩展到堂表亲之间甚至只有精神意义的亲属(教父、教母与教子)的人们之间颇为相似。

接下来若详细讨论非常混乱、非常模糊的族外婚群的起源与

意义及与图腾之间的关系问题，与我们的目的没什么帮助，因为我们的目的只是想引起人们对澳洲土著及其他蒙昧民族防止乱伦行为的巨大努力的关注罢了。[①] 必须承认，这些蒙昧人比我们对乱伦问题更加敏感。他们可能受到更大的乱伦诱惑因此需要更全面的防范。

但这些民族表现出来的对乱伦的恐惧并没有通过设立我所说的这些机制而得到缓解，它们看来主要针对的是群体乱伦，我们必须进一步讨论许多他们用来规范我们所理解的近亲之间个体交往的"习惯"(customs)之类的规则。此类"习惯"规则具有如宗教禁令一般的强制性，其目的可以基本上不用怀疑。这些"习惯"或"习惯"性质的禁忌用术语来称呼被叫做"回避"(avoidances)。它们存在的范围比澳洲的图腾部族要大得多，但很遗憾，我却只能再次请求我的读者们满足于我从大量材料中抽取出的框架。

此类严格的禁令制约着每一个美拉尼西亚男孩与他的母亲和姐妹们的交往。比如，在新赫布莱德斯(the New Hebrides)群岛的勒帕斯岛(Lepers' Island)，男孩子长到一定的年龄就不能仍住在家里，而要住到"公宿地"(club-house)去，一般在那儿吃、睡。他确实仍可以回到他父亲的家中去要食物，不过如果他的姐妹在家，他就必须离开。若无姐妹在家，他则可坐在靠门口的地方把东西吃下。若兄妹或姐弟在室外不期而遇，女孩须立刻跑开或躲藏起来。男孩若认出路上的足迹是他的姐妹的，他便不可继续前行，女孩当然也是如此。事实上，男孩甚至不能提到他姐妹的名字，哪怕是某个与其姐妹的名字的全部或部分相同的普通词语，也要避免使用。

① 斯托弗尔(Storfer,1911,16)最近坚持此一观点。

这种回避要从成人礼开始一直保持终身。母子之间的关系随着孩子的长大而受约束，且母亲一方较孩子一方更受重视。在给儿子食物的时候，母亲不能递到他手中而要先放在一个地方让他来拿。说话时她也不能直称其子为“你”，而是要用更为疏远的第二人称复数形式。[1]

新喀里多尼亚(New Caledonia)也盛行相似的习俗。如果兄妹或姐弟在路上偶然遇到，女孩要立即钻入灌木丛中，男孩则须一直走过去，不可回头。[2]

新不列颠(New Britain)的加泽勒半岛(the Gazelle Peninsula)土著中间，姑娘结婚以后便不能与她的兄弟说话，不可直呼其名，若提及则须用其他词语来代替。[3]

新梅克伦伯格(New Mecklenburg)的同辈堂表兄弟姐妹也要遵从相似的限制。彼此不可接近，不可握手，不可互送礼物。但他们可以在保持若干步距离的情况下交谈。与姐妹乱伦的刑罚是绞死。[4]

斐济(Fiji)此类回避规则尤其严格。不仅包括血缘上的姐妹还包括部落中所有其他的同辈女性。然而使人十分迷惑不解的是，正是这些蒙昧人群在举行狂欢活动时恰恰寻求与被禁止交往的关系层次上的异性媾合。除非我们将这种反差视作对禁忌存在的解释，否则只能保持困惑而已。[5]

---

① 弗雷泽(1910,2,77页以下)，见科德林顿(Codrington,1891,232)。
② 弗雷泽(1910,2,78)，见兰伯特(Lambert,1900,114)。
③ 弗雷泽(1910,2,124)，见帕金森(Parkinson,1907,67页以下)。
④ 弗雷泽(1910,2,130页以下)，见帕克尔(Peckel,1908,467)。
⑤ 弗雷泽(1910,2,146页以下)，见法伊森(Fison,1885,27页以下)。

苏门答腊(Sumatra)的巴塔人(the Battas)的回避规则适用于所有近亲。"譬如,一个巴塔人会认为男孩与他的姐妹一起参加晚会属令人震惊之举。即使有旁人在场,巴塔男孩及其姐妹在一起也都会感到难为情。如果其中一方进屋,另一方就会走开。甚至于父女从不可单独呆在屋里,母子也一样……。报道这些习俗的荷兰传教士补充道,据他对巴塔人的了解,他认为保留绝大多数这种规则对巴塔人而言是十分必要的。"这些人认为一个男人与一个女人单独相处肯定会事实上导致不当的亲密行为。由于他们认为近亲结合会带来各种各样的惩罚与灾难,他们回避可能违反禁忌的所有诱惑便是很正确的了。①

非常奇怪,南部非洲迪拉哥亚湾(Delagoa Bay)的巴隆哥人(the Barongo)最严厉的禁令是针对男人和他妻子的弟妹们的。无论他在何处遇到她们,他都要害怕似地小心回避。他不能与她们吃同一个盘子里的食物,与她们说话也很是不妥,不能进入她们的棚屋,与她们打招呼时连声音都在发抖。②

人们在英属东非(British East Africa)的阿坎巴人(A-kamba),或称做瓦坎巴人(Wa-kamba)中还可经常碰到此类回避规则。女孩在青春期之后结婚之前,须回避她的父亲。若他们在路上遇到,女孩要在她父亲通过时藏起来;她绝不能走近父亲或坐在他身旁。等她结婚以后,她也就不用回避父亲了。③

最广泛的,最严格的,也是文明人看来最有趣的回避是限制男

---

① 弗雷泽(1910,2,189),见鸠斯特拉(Joustra,1902,391页以下)。

② 弗雷泽(1910,2,388),见鸠诺德(Junod,1898,73页以下)。

③ 弗雷泽(1910,2,424),见霍布利(C.W.Hobley,手稿)。

子与其岳母之间交往的那种。在澳洲,这种禁忌十分普遍,且包括美拉尼西亚人、波利尼西亚人和非洲的黑人,即所有存在图腾崇拜的痕迹与关系分类体系的地方,或者更广泛一些,都有这种回避制度。其中某些地区,还有相似的限制女子与其公公的正常交往的禁忌,只是情况要少得多并远没有男子与岳母之间的禁忌严厉。有少数孤立的例子,岳母与女婿,媳妇与公公都须回避。因为我们更关心这种回避的本质与目的,而不是它在人种上的分布,我只好仍限制自己举有限的几个例子。

在美拉尼西亚的邦克斯群岛(Banks' Islands),"此类回避的规则非常严格而详细。男子不可与岳母接近;岳母也不能接近女婿。若此二人碰巧在一条路上遇到了,岳母要走到路外边,转过身去站着等男的走过去,如果方便的话,女婿也会离开这条路,改走别道。而在帕特森港(Port Patteson)的瓦努阿拉瓦(Vanua Lava),只要岳母的足迹尚未被海潮冲刷干净,女婿甚至不能走进同一海滩。女婿与岳母仍可站在一定的距离之外交谈,但岳母无论如何不能提及女婿的名字,女婿当然也相应地不可提及岳母的名字。"[1]

在所罗门群岛(Solomon Islands),男子结婚以后便既不能见岳母亦不能与之交谈。如果见到,他可装着没认出来,不过必须尽快跑开并藏起来。[2]

东班图人(the Eastern Bantu)中,习俗要求男子须以其岳母"为耻","也就是说,他必须有意识地避免与她发生联系。他不能进入她已在内的屋子,如果偶尔路上遇见,双方需有一方转过身

① 弗雷泽(1910,2,76),见科德林顿(Codrington,1891,42页以下)。
② 弗雷泽(1910,2,117),见里布尔(Ribble,1903,140页以下)。

去，岳母一方可能会藏到灌木丛后，同时女婿要用盾牌挡住面部。如果他们没有条件如此回避，岳母也没有东西挡住自己，她便会拔一把草绕在头上，作为礼仪上回避的标志。双方的所有交谈都必须通过第三方进行，或隔着什么障碍物远远地大声喊叫。他们甚至不能叫出对方的名字。"(弗雷泽，1910，2，385)

尼罗河(Nile)源附近地区的另一支班图人中间，女婿只能与岳母在另一间屋子里不在他视野之内时与她讲话。附带说一句，这些人对乱伦如此恐惧，连家畜触犯了规矩也要对之加之惩罚。(弗雷泽，1910，2，461)

其他近亲之间回避的目的和意义没有什么可以怀疑的，一般公认为是防止乱伦的保护性措施，但约束男子与其岳母交往的禁忌，某些方面有另外的解释。有理由认为所有这些人如此害怕足够做他的母亲的老年女性对其女婿的诱惑，有些难以理解。(克劳利，1902，405)

法伊森的观点(法伊森、霍维特，1880，104)受到批驳。法伊森曾指出，族外婚群的体系是有漏洞的，因为一个男子与其岳母成婚的可能性至少理论上还是有的。正是由此，他认为一种消除这种可能性的保障也就是必须的了。

约翰·卢伯克爵士(Sir John Lubbock，1870，84页以下)从岳母对女婿的态度追踪到了"抢亲"(marriage by capture)制度上。"当抢亲成为事实之时"，他写道，"父母的愤怒就也是真的了，当抢亲只是一种象征时，父母的气愤也会被象征化，且会在其起源已被忘却的情况下保持下来。"克劳利(1902，406)曾毫不费力地指出这种解释应用于所观察到的具体事实时是十分不够的。

泰勒(Taylor，1889，246页以下)相信，岳母对女婿的这种对待

方式只是女方家庭对男方的"划清界限"(cutting)或不予承认的一种形式,女婿在第一个孩子出生以前一直被视为"外人"(outsider)。不过首先,禁忌并非到第一个孩子出生就解除了;其次,除此之外,否认这种观点的理由还在于它无法解释禁忌尤其针对岳母的事实,该观点忽视了性的因素。而且,它对此类禁忌中表现出的类似的宗教的恐惧态度不加理睬。(克劳利,1902,407)

一位祖鲁(Zulu)族妇女,在被问及这种禁忌的理由时,很感性地回答道:"他不应该看到哺育过他妻子的乳房。"[1]

我们知道,女婿与岳母的关系在文明社会的家庭组织中也是个很微妙的问题。这种关系在欧洲和美洲的白人社会体系中已不再受制于某种回避规则,但许多家庭争执和不愉快会在这种回避作为一种习俗依然存在,每个人只需因袭的情况下,很容易地解除。一些欧洲人可能会认为这种回避规则是一种高度智慧的结果。这些蒙昧部落通过他们的回避规则完全防止了关系如此接近的两个人之间的接触。没有什么可怀疑的,岳母与女婿之间的心理关系中有某种东西使他们之间产生敌意从而使他们很难一起生活。但文明社会中岳母是人们如此热衷的玩笑对象的事实,使我认识到似乎这种情感关系包含着截然相反的成分。我相信,这种关系事实上是一种"矛盾"(ambivalent)的东西,由相互对立的好感与敌意两种冲动组成。

其中有些冲动很明显。岳母一方,不情愿失去女儿,不信任要将女儿托付给他的陌生人,有保持她在家中取得的主宰地位的冲动。女婿一方则存在一种不再遵从任何另外的人的意志的决心,

① 克劳利(Crawley,1902,401),见莱斯利(Leslie,1875,141)。

并妒嫉所有在他之前曾拥有他妻子的感情的人，而最后却不是最不重要的，他不愿任何东西干扰他对自己性感受的错觉般的高度评价。岳母的形象总是引起此类干扰，因为她一方面在很多地方与她的女儿很是相像，这让他想起他的妻子，另一方面却已失去青春的魅力、漂亮的姿态和纯真的心灵，而这些是他亲近妻子的理由。

但感谢我们从人类个体的心理分析实验中取得的关于潜在心理冲动的知识，我们能够指出与这些不同的另外一些心理动机。女人的性心理需求应该在他的婚姻中得到满足。而家庭生活却经常由于她的婚姻关系过早结束与情感生活平淡无奇而威胁到这种满足。随着年龄的增加，做母亲的会通过将自己放在她的孩子们的位置上，与他们认同来得到解脱，即她将她的孩子们的情感体验当作自己的情感体验。据说，父母和他们的孩子们在一起时会不觉得老，这实在是父母从他们的孩子那里可以得到的最宝贵的心理收获。若婚后没有子息，妻子便失去了一种最能帮助她忍受婚姻要求她逆来顺受的东西。母亲在感情上深深认同于其女儿，很容易最终导致她自己也爱上女儿所爱的男子。在一些极端的情况下，她由于对抗这种情感状况而出现精神冲突而导致严重的神经症症状。无论如何，岳母经常地受制于此种情感的冲动，这种冲动本身或她的对抗倾向都增加了她心中相互冲突的力量的骚动。经常是为了更加严厉地压制不能表达的感情中温柔的一面，岳母更多地对女婿显得态度恶劣，有意虐待，而这都是所谓爱的组成部分。

尽管冲动的来源不同，女婿对岳母的关系也因类似的冲动而复杂化。在选定他最后的意中人之前，一般而言男人总是选择他

的母亲或者是姐妹来作他爱的对象。因为存在着反对乱伦的禁忌，他的恋情乃由他儿时情感集中于之的这两个对象上转移到外界与之相类的对象上。他自己和他姐妹的母亲被他的岳母替代了。尽管他用一切力量来加以抑制，他仍有一种重新回到自己幼年时在选择上的冲动。他对乱伦的恐惧告诫他不可重温儿时选择家庭成员作为爱的对象的历史。岳母只是此时的人物而非幼时家庭成员的事实也使他坚定了否认这种冲动的决心，他不了解他的岳母，所以他的潜意识中并没有保存她无法改变的印象。他情感世界中混杂着的缕缕烦躁与敌对，使我们猜测她的确在实际上是一种乱伦的诱惑。一名男子开始爱上后成为他的岳母的女人，后来才移情于她的女儿这一并非鲜见的事实，确证了这一点。

我看不出有任何理由反对这样的假定，正是这种存在于女婿与岳母的关系之中关于乱伦的因素给蒙昧人制定女婿与岳母之间的回避规则提供了动机，我们应该采纳法伊森提出的关于原始民族严格实行此类回避的解释，他认为这种回避只是针对可能的乱伦行为的进一步防范。同样的解释也同样适用于所有其他的血亲之间与部落范围之间的回避，惟一不同的是，在血亲关系之间乱伦的可能性是随时会发生的，阻止的意识可能是清醒的。而其他情况下，包括女婿和岳母之间，乱伦的可能性看起来则存在于幻想之中，是一种由潜意识链条连接起来的情感冲动。

在前面几页中，我一直没有机会说明将精神分析的研究方法应用于社会心理学的材料上究竟能获得何种新的认识，因为蒙昧人中间表现出来的对乱伦的恐惧早已经被人们认识到，不需要再作更进一步的解释。我做到的能够增进我们对它的认识的只是，我强调作为一种事实，从本质上讲，乱伦恐惧是一种幼稚的表现并

且显示出与神经症患者的精神生活有一种惊人的一致性。精神分析学告诉我们，男孩最早选择的爱的对象是乱伦性的和被禁止的，即他的母亲和姐妹。我们还了解到，他在长大的时候会以什么样的方式摆脱这种乱伦的诱惑。然而，神经症患者总在某种程度上表现出一种心理的幼儿状态。他既不能从孩提时代的性心理状况中摆脱出来，又不能真地回到过去。这两种可能可以概括为发展的抑制或倒错。因此在他的心理生活中乱伦性里比多固着(incestuous fixation of libido)继续和重新开始起到主要作用。我们已经指出，孩子与其父母的关系在乱伦欲望的控制下乃是神经症的核心情绪。这种对乱伦因素在神经症中的重要性的提示很自然地会受到正常人的普遍怀疑。同样人们直接表示不能相信的例子还有兰克(Otto Rank，如 1907 与 1912)的作品。他以大量的证据表明富有创造力的作家对乱伦的主题集中表达的范围是多么大，此一主题以其无数的变异和扭曲的形式，也为诗歌提供了主题性素材。我们只能认为，这种反对态度主要是人类早先对乱伦欲望厌恶的产物，这种欲望现在被压制下去了而已。所以如果我们能够说明这种同样的乱伦欲望，这些后来注定了成为潜意识的乱伦欲望，仍被蒙昧人当作直接的危险，因而需用最严厉的手段来对付的时候，当是有不小的意义的。

第二篇　塔布与情感矛盾[①]

（一）

“Taboo”(塔布)是个波利尼西亚词。由于它所指的是一个我们已不再拥有的概念，我们很难找到一个对应的译名。古罗马人中间仍然流行的“sacer”(神圣的，被诅咒的——译者)是波利尼西亚语“塔布”的同义语。希腊语中“äyos”(神圣的，污染——译者)和希伯来语中的“kadesh”(不可接近，神圣的灭顶之灾——译者)也当与波利尼西亚人所说的“塔布”表达同样的意蕴。美洲、非洲(马达加斯加)和北亚与中亚的其他民族也都有类似的单词。

依我们看来，“塔布”的含义有对立的两方面。对我们来说，它一方面指“神圣的”(sacred)、“祭献的”(consecrated)，另一方面指“神秘可怕的”(uncanny)、“危险的”(dangerous)、“被禁的”(forbidden)和“不法的或邪恶的”(unclean)。波利尼西亚语中，“塔布”的反义词是“noa”(诺阿)，指“普通的”(common)或“一般可接近的”(generally accessible)。所以说“塔布”有某种不可接近之物的意思，这主要表现在各种禁忌和限制上。我们常说的“可怕的圣者”

---

① 此一论题最早由弗洛伊德在《性欲三论》(*Three Essays*)第三章中详细讨论(标准版，7，225页以下)。

从意义上讲和“塔布”相近。

塔布禁忌与宗教或道德禁忌不同，并不以某种神圣律令为基础，倒可以说是由其自身而产生作用的。它们与道德禁忌的不同在于，它们并不通过宣布某些必须普遍遵守的戒条并指明为何要遵循的理由而组成某种体系。塔布禁忌没有什么基础，也没有明确的来源。但尽管我们无法理解，它们对那些生活于其中的人们而言则是理所当然的事情。

冯特(1906,308)将塔布描绘成人类最古老的不成文法。而普遍的看法是，塔布较神的观念更为久远，可追溯到任何种类的宗教产生之前的时期。

为了便于进行精神分析研究，我们需要对塔布有一个公正的描述。现在，我要从《大不列颠百科全书》(1910－1911)的“塔布”条[①] 中引用一些摘要性的介绍，该词条作者是人类学家托马斯(Northcote W. Thomas)。

“明确地说，塔布仅仅包括三种含义：

(a)人或物的神圣(或邪恶)的性质；

(b)从这种性质中引出的那种禁忌；

(c)违犯这一禁忌所导致的圣洁(或不洁)。波利尼西亚语中塔布的反义词是“诺阿”(noa)与其相关词语，是指‘一般的’或‘常见的’……

“在更广泛的意义上，各种不同类型的塔布可以区别如下：(i)人或物内在的‘玛哪’(mana)，(神秘的力量)产生的自然或直接塔布；(ii)同样由玛哪产生的交感或间接塔布，分为习得的或由祭司、

① 该词条还包括一个相关主题的主要文献书目。

首领或其他人施加的两种；(iii)两种因素都有的，就像妻子使自己般配于丈夫那种的中间塔布……”。塔布一词也被运用于其他仪式性禁忌，不过那些更应被叫做“宗教限制”(religious interdiction)的和塔布没什么关系。

“塔布的作用很多：(i)直接塔布。(a)保护重要人员(如首领、祭司等)以及事物不受伤害；(b)保护妇女、儿童与普通民众等弱者不受首领和祭司强劲的玛哪魔力式的影响；(c)防止由于触摸或碰到尸体以及吃了某些食物等引起的危险；(d)防止生活中的重要行为如生育、成人礼、婚姻和性功能等不受干扰；(e)保证人们不受神灵等力量的伤害；[①] (f)保证与一位或父母双方有着特殊情感关系的胎儿与幼童免受一定的行为的伤害，尤其是避免受据说来自某些食物的性质的影响。(ii)塔布还被用来防止个人财产、田地、工具等不被偷走……”

对冒犯塔布的惩罚本来无疑有赖于内心的某种自主作用，被冒犯的塔布自己会进行报复。到后来神灵观念产生之后，塔布便与之联系起来，报应遂被视作神力的自动实施。另外，也许是因为此概念的进一步发展，社会自身承担起惩罚那些给自己的同胞带来危险的冒犯者。依此人类最早的惩罚体系实可追溯至塔布。

“冒犯塔布使冒犯者自己成为塔布……”冒犯塔布造成的危害可以通过赎罪或净化行为来避免。

塔布的来源乃在于人与精灵(spirit)内在的某种特定的魔力，且可以通过非生命物体的中介进行传递。“被当作塔布的人或物可以和充了电的物体相比。他们具有一种可通过接触传递的巨大

① 这种情况下，“塔布”一词可因其用法非原本意义而不计入。

力量，如果引致它们释放的机体太弱无法抵制得住时，这种力量就会被激活乃至产生破坏性的影响。冒犯塔布的结果一方面要看塔布物或人的内在力量，另一方面也要看冒犯者抵御玛哪的力量。所以，因为君王与首领拥有巨大的力量，他们的臣民若直陈其前便必死无疑，而大臣或其他比普通人具备更大玛哪者则可接近他们而不受伤害，依次低一级者能接近其上一级而无甚风险……间接塔布的效力亦依相关者的玛哪力量之大小而定，首领或祭司的塔布比普通人塔布的力量要大得多。”

无疑塔布的可传递性使人们试图通过合适的净化仪式来除掉它。

塔布可以是永久性的也可以是暂时性的。前者包括祭司、首领和死人与他们所有物品有关的塔布。暂时性塔布则与某些特定的状况有关，如月经和分娩，出征前后的战士，或捕鱼狩猎等特殊活动。一个一般性塔布可以像教皇禁令一样覆盖整个地区并持续多年。

如果我对读者的感受没有判断错的话，我想可以有把握地说，无论现在他们对塔布有多少了解，他们仍对该词的含义或应该给予它的在他们思想中处于什么样的位置没有什么认识。这当然怪我没有提供给他们足够的信息且避而不谈塔布与迷信，与神灵信仰，与宗教的关系。不过另一方面，恐怕对有关塔布的已知材料的更加详细的介绍甚至只能使读者更为迷惑，我可以肯定地告诉他们，事实上整个论题是极为模糊不清的。

我们关心的是原始种族遵循的一系列禁忌。所有东西都被禁止，但他们却不知为何，也没有产生过“为何”这个问题。相反，他们只是遵从这些禁忌，似乎它们都是理所当然的，且深信任何对这

些禁忌的冒犯都肯定会受到最可怕的惩罚，就如一位无辜的犯禁者，可能吃了禁食的动物而陷于极度的忧郁之中，只等着死亡的来临，最后真的如愿以偿。这些禁忌主要针对享乐的放纵和行动与交往的自由，某些情况下，它们有一个明确的用意，并很清楚地显示出旨在禁绝欲望和自我否定。但另外一些情况下，它们的主要内容是十分让人费解的，关注于琐碎的细节似乎本质上纯粹只是一种礼仪。

在所有这些禁忌背后，似乎有某种理论性的东西，即这些禁忌是必要的，因为某些人或物充满着一种危险的力量，这种力量可以像传染一样地通过接触传播。这种危险属性的量的大小，也发挥着重要的作用，一些人或物的危险能量要比另外一些人或物大一些，相应的危险则与内在的能量之大小恰成比例。最奇怪的事情莫过于任何违反这些禁忌的人自身便获得了被禁忌的特性，似乎所有的危险能量都已转到了他身上。这种力量附着于所有特殊的个人，如君王、祭司或新生儿；附着于一切例外的情况，如月经、发育、分娩此类生理状况；附着于一切神秘可怕的东西，如疾病、死亡以及通过传染或污染而与它们有联系的东西。

"塔布"一词的所指包括所有作为此神秘属性的载体或源泉的事物，无论是某个人还是某件物抑或某种短暂的状态。它也指由这种神秘属性而来的诸般禁忌。最后该词还有"神圣"、"超常"、"危险"、"不洁"、"神秘可怕"等意蕴。

该词及其表示的整个系统表达了一组与我们的理解相距甚远的心理状态与思想观念。特别是如果不对这些低水平的文化中典型的鬼神信仰加以考察，我们就根本不可能进一步接近它们。

现在我们可能要问，我们为什么一定要如此关注塔布之谜呢？

我想去尝试解决任何心理学问题不仅在于该问题本身的价值，也同样有一些其他的理由。我们逐渐开始明白，波利尼西亚蒙昧人群中的塔布现象其实并非像我们起初以为的那样离我们如此遥远，那些制约着我们自身的道德和习俗禁忌可能与这些原始的塔布现象有着某些本质上的联系，对塔布的解释可能会有助于找到我们自己的“绝对命令”(categorical imperative)模糊不清的源头。

因此，我们尤其应注意像冯特这样杰出的研究者关于塔布论题的观点，尤其是他曾声称“要对塔布的概念追本溯源”。(同前，1906,301)

关于塔布概念，冯特写道：“它涵盖了所有对某些特定的与崇拜观念或其相关行为有关的对象之恐惧的表达方式。”(同前,237)另一处他又写道：“如果通过该词(塔布)的一般意义来理解所有禁止触摸某一物体或为个人目的来利用该物品以及禁止使用上述特定词语的禁忌，无论它们是存在于语言的惯用方式还是习俗或明确的成文法律之中的话……”那么，他接着讲道，就不会有任何种族或任何水平上的文化曾经从塔布的深刻影响中摆脱出来。(同前,301)

冯特接下去解释了他认为在澳洲蒙昧的原始状态中研究塔布的本质比在具有较高文化的波利尼西亚各族中要好的原因(同前，302)。他将澳洲人的塔布禁忌根据其影响动物或人类或其他对象分成三类。动物塔布主要包括禁止杀戮和食用动物的禁忌，构成图腾崇拜的核心内容(同前,303)。[1] 直接针对人类的第二类塔布，则是完全不同的另一种类型。它们开始便限定了某种特定的

① 参见本书第一篇与第四篇。

情境,受塔布影响的在其中会发现他们自身处于某种非同寻常的状态之下。因此在成人礼上,年轻人是塔布;在月经期或刚生过孩子之后,妇女是塔布。新生婴儿、病人,以及最重要的死人,都以此种方式成为塔布。一个人经常使用的个人物品对所有其他人而言,永远是塔布,例如,他的衣服,他的工具和物器等。澳洲人在成人礼上得到的新名字也包括在其最有私人意义的财产行列之中,它是塔布并须保密。第三类树木、植物、房屋和地点之类的塔布则不很稳定,它们的显现似乎有一种规律,神秘可怕的或由于任何原因可引起恐惧的东西都成为塔布。(同前,304)

如冯特自己不得不承认的那样,波利尼西亚和马来群岛(the Malay Archipelago)较丰富些的文化中,塔布的变化并不很大。这些民族中最明显的社会差异表现在首领、君王和祭司具有特别有力的塔布,同时他们又受制于具备最强大力量的某种塔布之事实之中。(同前,305~306)

但是,冯特补充道,塔布的真正来源要从比特权阶层的利益更为深层的地方寻找。"它们的根源乃在于人类最原始也是最持久的本能——对'魔力'(demonic powers)的恐惧。"(同前,307)"塔布本来不过是对据信隐藏在某物之中的'魔力'的具体化。这事物本身遂成为塔布。塔布阻止任何诱发这种力量的东西并在它被有意或无意时受到刺激的时候,控制魔力的报复使之转移。"(同前,308)

渐渐地,冯特告诉我们,塔布就成为一种有着自身的基础独立于魔鬼信仰的一种力量。由它发展出了习俗的规则、传统以及最后的法律。"但所有塔布禁忌中共有的未曾明言的命令,无论随时间地点之不同产生过多少变异,就其本来意义都只有一条:'当心

魔鬼的报复'"！(同前)

冯特使我们认识到，塔布来自于原始人对"魔力"的信从，是这种迷信的表现形式。也是他在后来告诉我们，塔布摆脱了这种根源，由于一种所谓精神惰性的作用，它变得仅因其是一种力量而拥有力量了。后来它自身又成为我们的道德原则和法律的根基。尽管冯特论断之前半部分不会激起什么异议，我认为如果我说冯特的解释使人失望的话，我还是表达出了许多读者的心声。该论断肯定没有真正追溯到塔布概念的根源或提示出它最深刻的基础。恐惧和魔鬼都不会被心理学视为不可作进一步的尝试去揭示其潜在因素的终极原因。要是真的存在魔鬼，那是另外一回事，但我们知道，和神一样，魔鬼也是人类精神的产物，它们来自于某些东西并由某些东西组成。

尽管表述不是很清晰，冯特还是对塔布的双重意义提出了重要的看法。对他来说，塔布最早并没有"神圣"与"邪恶"之分。正是由于这种原因，在该阶段此类概念并没有特定的意义，在它们逐渐对立之后才具有的意义。动物、人类或地点获得的塔布是"魔鬼般的"(demonic)而不是"神圣的"(sacred)，而且也不是后来意义上的"邪恶"(unclean)，确切而言，"魔鬼般的"或"不可触摸之物"之类中性的或中介性的意义才是"塔布"一词最恰如其分的表达。因为它强调无论如何神圣之物与邪恶之物的共同特征，害怕与之接触。这个重要的共同特征之持续存在也同时证明，此二者所涵盖的范围本来是一样的，只是后来由于进一步的影响才分化并最终发展至对立意味。(同前，309)

依冯特所说，塔布的这种原本特征，仍然完完全全是一种"对象化的恐惧感"。相信有一种潜藏于物体之中的魔力，一被触动或

非法使用便会对违反者施加某种诅咒进行的报复，这种恐惧尚没有分化为它们后来发展出的两种形式：崇拜和恐惧。(同前，310)

但这种分化是如何发生的呢？冯特告诉我们，是通过将塔布禁忌从魔鬼恐怖领域移置至神灵信仰领域(同前，311)。“神圣”和“邪恶”的对比与神话的两个发展阶段对应。前一个阶段并没有在第二个阶段来临之时完全消失，而是继续保存于人们认为低级的层次中间并最终成为一种为人不齿的形式(同前，312)。他说，神话学的一条通则是，一个阶段由于被另一个更高级的阶段超越和征服而过时之后，仍以一种低级的形式与后来者并存，因此原来的崇拜对象也就成了恐惧的对象(同前，313)。

在其余的讨论中，冯特致力于解决塔布概念与净化和牺牲的关系。

(二)

无论何人只是从心理分析学的角度出发去探讨塔布问题，也就是说从研究个体心理的潜意识部分开始，只要稍加思考，便会发现这些现象于他而言远非陌生之物。他已经见过不少为自己设定某些同类的个体性塔布禁忌的人了，这些人遵从此类禁忌之严格正如蒙昧人恪守其部落或社会的群体性塔布一般。如果他还不很习惯将这种人称做“强迫症”(obsessional)患者的话，他会发现就他们的实际情况而言，“塔布综合症”(taboo sickness)应是一个很合适的名称。在通过心理分析研究对这种强迫症的临床病因和根本的心理机制有了相当多的了解之后，他很难拒绝将如此获得的这些知识应用到相应的社会现象上去。

这里必须提出一个警告。塔布和强迫症之间的相似性可能只是一种外在的表现，仅仅适用于它们显露出来的形式而不包含它们的本质特征。大自然喜欢在大量的生物结构中运用同样的形式，譬如珊瑚和植物中共有的枝状结构，以及事实上某些特定化学沉淀中的结晶形式等，都十分相像。很明显，仅从这些外部的一致性来推测某种内在关联的存在，是草率且没什么益处的，它们只不过是相同的机制引起的产物罢了。我们应该将这一忠告牢记在心，但却不必让它阻止了我们进一步的比较。

神经症患者的强迫性禁忌与塔布禁忌之间最明显最突出的一致之处是它们同样缺乏某种动机且同样起源难觅。在某个非特定的时刻出现之后，它们便被一种不可抵御的恐惧强力地维持下来。外部的惩罚是不需要的，因为有一种内在的确信或道德性的信念，任何冒犯都将导致不可忍受的巨大灾难。一位强迫症患者关于这一点最多能告诉我们，他有一种难以表达的感觉，他周围的某个特定的个人会由于冒犯这种禁忌而受到伤害。关于这种伤害的本质，我们一无所知，事实上，就是这少得可怜的一丁点知识也更多地是从赎罪和防卫行为相关的事情而不是从禁忌本身获得的。关于前者，我们后面仍须加以讨论。

神经症的中心特征或主要禁忌与塔布禁忌一样，是禁止触摸，因此有时被称做“触摸恐惧症”(touching phobia 或 délire du toucher)。禁忌不仅适用于直接的身体接触而且扩展至包括隐喻意义上的“似关联”(to come in contact with)，所有将患者的思想改致被禁对象的东西，所有在他头脑中和被禁对象发生联系的东西，都与直接的身体接触一样受到禁止。同样禁忌的扩展也发生在图腾禁忌之中。

一些禁忌的目的十分清楚,另一些却相反,让我们感到不可理解,没有意义且挺傻的。后一类禁忌被称做“仪式性”(ceremonial)禁忌。这种区别也可以在塔布禁忌中观察得到。

强迫性禁忌极其易于转移替代。它们可通过任何情境允许的途径从一个对象转移到另一个对象。这个新的对象用我的一个女患者感性的表述来讲变得让人觉得“不可容忍”(impossible),最后整个世界也都被封闭在一种“不可容忍的状态”(impossibility)之中。强迫症患者的行为表现出似乎“不可容忍”的人或物都是极易通过接触周围的东西而传染的危险携带者。我已经在前面对塔布的描述中提到过同样的典型的传染与转移能力。我们还知道,任何冒犯塔布的人自身也成为塔布,然后便没人与他自己接触。

现在我可以把两种禁忌关于移情[或者更好叫做移置(displacement)]的例子放在一块比较了。一个取自毛利人(Maoris)的生活,另一个得自我对一个女强迫症患者的观察。

“一位毛利人首领是不会用嘴吹火的,因为他那神圣的气息会将其神圣性传至火中,火把它传至火上的锅上,锅把它传入锅里的肉中,肉又将它传递至吃肉者身上。肉在锅里,锅在火上,火被首领吹过,因此吃肉的人通过这些媒介便染上了首领吹出的气息,肯定要必死无疑了。”①

我的女患者的丈夫买了一件家用品带回家中,她却坚持要他把它拿走,否则就会使她住的房间“不可容忍”,因为她听说家具是在“史密斯”② 大街——姑且这么说吧——的一家商店里买的。

① 弗雷泽(1911b,136),见泰勒(Taylor,1870,165)。

② 原文为 Hirschengasse 和 Hirsch。

然而"史密斯"是她的一位女友结婚后所用的姓氏,此人住在很远的一座城市里,是她在年轻时候结婚前认识的。由于她的这位朋友当时正好"不可容忍"或即塔布,购自维也纳的这件家具就也和她自己不可接触的朋友本人一样成了塔布。

强迫性禁忌和塔布禁忌一样,包含了它们制约下的人们生活中广泛的自我否定和限制。不过,其中一些可以在某些行为作出之后解除。于是这些行为就必须付诸实行。它们成了被迫的或强迫性的行为,这些行为无疑具有赎罪、苦行、防止和净化行为的本质。最常见的强迫性行为是用水洗,称做"清洗癖"(washing mania)。一些塔布禁忌可以用相同的方式替换,即冒犯塔布禁忌的行为可通过相似的"仪式"更正,用水洗同样是其正选方法。

我们现在可以将塔布现象与强迫症症状表现出来的最明显的一致之处总结如下:(1)禁忌缺乏可明确指出的动机;(2)由一种内在的需要维系;(3)容易移置且存在由被禁对象引起传染的危险;(4)告诫人们实施仪式性的行为。

我们现在已通过心理分析了解了强迫性神经症的临床病史和心理机制。下面是一种典型的"触摸恐惧症"病例的临床病史。开始,在患者还很小的时候,他就表现出一种强烈的触摸欲,其专注程度已非一般人认为的那样了。这种欲望很快受到外部的禁止,禁止他实施其特定的触摸行为。[1] 禁令被接受了,因为有强有力的内在力量[2] 的支持,使这禁令比寻求在触摸中表达自我的本能要强大一些。不过,因为儿童的原始心理状态,禁令并未能消除本

① 此类欲望与禁忌都和小孩子触摸其生殖器有关。

② 来自儿童与禁忌施与者之间爱的关系。

能,结果只能是压抑此本能(触摸)并将之赶入潜意识。由于本能只是被压制并没有被消除而禁忌由于一旦停止,本能便又会强行突入意识和实际行为之中,二者都保存下来了。一种仍然无法解决的心理状态——心理固着(psychical fixation)——就形成了,其他的一切都从这种持续的禁忌与本能之间的矛盾之中产生。

以此种方式困着的心理丛(psychological constellation)的主要特征可以认为是主体对某一客体或更确切地讲对与某一客体相关的某一行为的矛盾态度。[①] 他不断地想实施此行为(触摸),(将它视为他的最大的快乐所在,但他必须不去实施)[②] 且讨厌它。因为没有别的办法,这两种心理倾向之间的矛盾不可能很快解决,它们共处于主体的心理之中,谁也无法压倒对方。禁忌明显是属意识的领域,持久的触摸欲望却是无意的,主体对之一无所知。如果不是由于这种心理因素,这矛盾状态也无法保持如此之久且导致如此后果。

我们曾经在一个病例的临床病史中坚持认为在幼儿早期强加的禁忌是个关键,同时紧接其后发展的压抑机制也具有类似的重要性。压抑已经发生作用,引起了记忆的丧失,即记忆缺失(amnesia),结果是意识中禁忌之动机依旧处于未知状态,因为无法找到下手之处,任何试图排除这种禁忌的智性过程(intellectual processes)都将失败。禁忌的强度和强迫性特征正是由于潜意识对抗(unconscious opponent)的存在,即隐藏起来而从未减弱的欲望,也就是说,是一种意识内视(conscious inspection)无法达到的内在需

① 借用布洛伊尔(Bleuler,1910)的恰切术语。

② 第二版(1920 年)后,括号中的一句可能是无意之中删去了。

求。禁忌移情与扩展之容易反映出潜意识中主要的各种心理因素的极大促进对潜意识欲望产生作用的过程。本能欲望持续地动作以摆脱被禁状态，它努力寻找被禁止对象的替代，可能是物也可能是动作。因此，禁忌本身也同样产生相关的移动，扩展到任何被禁的冲动可能采用的新目标之上。任何新的被压制的里比多(libido)之冲动都导致禁忌新的加强。两种互相矛盾的力量之间相互抑制，产生一种释放的需要以降低这种普遍存在的张力，所以导致实施强迫性行为的原因可能在此。该神经症病例中，这些都很明显的妥协性行为，从一个方面讲，这些行为是悔恨的表现，赎罪的努力等等，从另一方面讲这些行为同时也是为了补偿被禁的本能而做出的替代性动作。神经症疾病的规律之一，就是这些强迫性行为受本能的影响越大，与最终受禁止的行为也就越接近。

现在让我们做个试验，将塔布和我们的一位患者的强迫性禁忌当作具有同样性质的对象来对待，不过我们必须在开始之前讲清楚，许多我们注意到的塔布禁忌是一种第二手的、经整理的和被扭曲了的形式，我们不能不满足于对最基本和最有意义的塔布的初步认识。况且，蒙昧人或神经症患者的状况不同无疑使任何精确的比较不太可能，且使我们无法在每一个细节上进行确认式的比较，这一点是很重要的。

接下来，我们首先要说明，想让蒙昧人告诉我们他们的禁忌的真正原因——塔布的起源——是毫无意义的。他们无法回答的事实与我们的假定相一致，因为这些禁忌的原因肯定是“潜意识的”。不过我们可以依着强迫性禁忌的模式来重构塔布的历史。让我们假定塔布是远古时代的禁忌，在某个时候从外部加到了某一代原始人身上，也可以说肯定无疑地是由他们的前代强加给他们的。

这些禁忌肯定针对人们带有某种强烈倾向性的行为。至于后来，这些禁忌肯定是一代一代地保持下来了，也许只是由家庭和社会权威传递下来的传统的结果。不过可能传到后来的一代代人们之时，这些禁忌被“组织”(organized)成为一种心理遗传性的禀赋(psychical eudowment)，谁也无法确定这种类似于“先天理念”(innate ideas)的东西是否存在。在此，由之引发的问题中无法确定，它们仅由其自身或结合教育的力量，是否引致了塔布的永久性固着。但塔布的保存中肯定导致一样肯定的后果，即想做被禁止的事情的原始欲望依旧保存在有关的部落之中，他们因而对他们的塔布持一种矛盾态度。在他们的无意识中没有比冒犯塔布更让他们高兴的了，但他们害怕这样做，正因为他们想做他们才害怕，只是恐惧要强于欲望，只是和神经症的情况一样，每一个部落成员，这种欲望都是潜意识的。

最古老和最重要的塔布禁忌也就是图腾崇拜的两个基本戒律，不可杀戮图腾动物，避免与同一图腾氏族中的异性成员发生性关系。

这肯定是人类最古老的最强烈的欲望，我们如果仍旧完全一无所知于图腾体系的欲望，我们完全一无所知于图腾体系的意义和缘起，便不能指望理解这一点或用这两个例子来验证我们的假说。不过这两种塔布的字面意义与它们同时发生的事实，会使任何对心理分析学的个体研究有所了解的人想起某个十分清晰的东西，即精神分析学家所认为的儿童欲望的中心与神经症疾病的核心要素。[①]

---

① 见后文对图腾崇拜的研究，本书第四篇中不止一次地涉及此问题。

塔布表现形式的多样性导致前文提到的各种分类的尝试，以我们的观点，可从这表面的多样性寻绎出一个单一因素来，塔布的基础乃在于一种潜意识中存在着实施某种被禁行为的倾向。

虽然我们不理解，我们已听说了，任何做了被禁的事情的人，即冒犯了塔布的人，他自己就成为塔布。这种现象如何与塔布不仅附着于违禁之人而且附着于特定状态之下的人、附着于状态本身及非人的物体的事实联系起来呢？所有这些不同情况之中共有的那种危险的属性是什么？只有一种东西是可能的，即可以激起人们的情感矛盾并诱惑他们违犯禁忌的那种性质。

任何冒犯塔布者自身将成为塔布，是因为他拥有诱惑别人仿效自己的危险性质：为什么他可以做别人被禁止做的事情？他因此便是真正具有传染性的，因为每一个例子都会鼓励人们的模仿，他本人正因此而必须隔离开来。

因为某种状态拥有激发他人被禁欲望引起他们情感冲突的性质，处在这种状态下的人即使没有冒犯任何塔布也可能永久或暂时地成为塔布。大多数特殊地位和特殊状态都属此类拥有危害力量的情况。君王或首领因为他们的特权而激起人们的妒嫉：也许每一个人都想当君王。死人、新生儿和月经期与生产期中的妇女则由于他们特别的无助而激发人们的欲望，刚刚经过成人礼的男人则以肯定要有的新快乐而激发他人。由于这种原因，这些状态和这些人都成为塔布，诱惑是必须被制止的。

现在我们还可以明确不同的人拥有的不同数量的玛哪为何可以互相消减，甚至在某种范围内相互抵消。对于他的臣民来说，国王的塔布太强，因为他们之间的社会差别太大。但大臣却可能作为国王与臣民之间的中介而不受伤害。如果我们将塔布语言翻译

成普通心理学语言,这意味着这样的一个类似事实。一位普通臣民,害怕通过与君王接触带来的强大诱惑,却能够忍受与一位他并不需要如何妒嫉的官员打交道,后者的地位对前者而言并非不可企及。一位大臣,则只要想想他自己可以行使的权利,便可缓解他对国王的妒嫉。所以,可以得出结论说两个人拥有的诱惑性魔力之间的差别越小,弱的一方就越不会害怕强的一方。

冒犯了某些塔布禁忌引起社会危机,并要由全体社会成员——即使他们没有全部受到伤害——实行惩罚或者补偿的原因现在也同样清楚了。如果我们用有意识的冲动来替换一下无意识的欲望,我们就会看到危险是真正存在的。原因在于模仿导致的迅速的社会失控。如果冒犯行为不由其他成员加以报复,他们就会明确他们也正想以冒犯者的同样方式来行动。

尽管塔布禁忌的神秘意义并非如在神经症中那样有专门的意义,我们也不必惊讶于在图腾禁止中触摸发挥着与它在"触摸恐惧症"中相似的作用此一事实,触摸是获得任何一种对对方的控制或试着利用某人或某物的第一个步骤。

塔布固有的传染力量已被我们转化为对某种可能产生诱惑或鼓励模仿的属性的拥有。这看起来与事实不相一致,因为塔布的传染特征主要是通过它对具体对象的可传导性上表现出来的,是这些对象自身成为塔布的携带者。

这种塔布的可传导性是对我们已讨论过的一种倾向的反映,即神经症中潜意识本能不断地沿着可建立的联系途径向新的对象移动。我们的注意力因此集中到这样的事实之上,玛哪所具有的危险的魔力与更为现实的两种力量相对应,一种力量提醒人们注意自己被禁的欲望,另一种明显要更重要些的力量则引诱他为了

欲望而触犯禁忌。如果我们假定原始心理记忆中一种被禁行为的觉醒和将这种行为付诸实施的冲动之间有着自然的联系的话，这两种作用力可以约减为一种。这样回忆与诱惑就再次结合到一起了。在一个人冒犯禁忌诱导另一人做同样行为，从而使犯禁行为像传染病一样以和塔布从一个人到一个物体，从物体到其他对象的同样途径传布的例子中，我们必须同样承认这一点。，

如果冒犯塔布可以通过改过或赎罪的方式，包括放弃某些财产或自由来加以弥补的话，便可以证明遵从塔布戒令本身便意味着对一点可欲之物的放弃。此一方面自我约束的解除是以另一方面其他强加约束为代价的。这使我们能做出结论说在塔布礼仪中补偿是净化更为基础的因素。

我想现在对通过将塔布与神经症强迫性禁忌的比较而得到的对塔布本质的各种新的认识做一个总结。塔布是一种由某些权威从外部强加的针对人类拥有的最强烈的欲望的一种原始禁忌。冒犯塔布的欲望保留在人们的潜意识之中，而遵守塔布禁忌的人们对塔布禁止的行为有一种矛盾的情感态度。被归于塔布的魔力的基础是引起诱惑的能力，它就像传染病一样发生作用，这不仅因为犯禁的先例具有传染性也因为潜意识中被禁的欲望从此一对象转向另一对象。冒犯塔布可以通过放弃某些东西来弥补的事实表明放弃的基础正是对塔布的服从。

（三）

现在我们想揭示的是我们已经着手的对塔布和强迫性神经症的比较以及从中引出的关于塔布的观点究竟可赋予多大的价值。

它们的价值明显有赖于我们提出的观点是否较其他学者的观点有所进步，是否它比其他方法可以达到的结论能使我们对塔布有个更为清晰的理解。我们倾向于认为，尽管我们对已经讲过的观点的适用性给出了足够的证据，我们还是需要试着通过进入更为详细的细节层次上对塔布禁忌的解释来加强我们的说服力。

还有另外一条路径我们可以试一下。我们开始可以问一下关于我们曾经运用的从神经症至塔布的假设，以及从中推导出的结论是否可以从塔布现象中直接得到。但我们必须确定我们要研究什么。我们关于塔布源于在某个时候由外在权威强加的原始禁忌的断言很明显无法证明。所以我们更应该着手证明的是塔布的心理决定因素，即我们从强迫性神经症中了解到的那种。我们是怎么知道神经症中的这些心理因素的？通过分析性地研究其症状，尤其是强迫性行为，防卫措施和强迫性命令，我们发现它们显示出来自情感矛盾冲动的所有征兆，有的同时与两种互相相反的愿望有联系，有的主要体现这两种相反倾向中的某一种。现在如果我们能成功地证明受制于两种相反倾向的情感矛盾在遵守塔布的现象中也能发现，或者可以指出它们中的一些征兆，像强迫性行为，同时体现了这样的两种冲动，我们就可以说建立了塔布与强迫性神经症之间的心理一致性，也许这是它们最重要的特征。

两种基本的塔布禁忌，正如我已经提到的那样，由于它们与图腾崇拜的关系而难以进行分析。而关于塔布的其他一些禁令由于它们的继发性则不适用于我们的研究目的。这是因为塔布已经为受其影响的社会基本的立法形式并为一定的肯定比塔布更晚的社会目的服务。比如首领和祭司所施加的塔布便是为保护他们的财产与特权。不过还是有大量的禁忌形式可供我们研究。我将从中

选取与(a)敌人(b)首领(c)死人相关的塔布进行研究，我准备从弗雷泽的伟大著作《金枝》的第二部分“塔布与灵魂的危险”(1911b)所收集的极丰富的例子中选择我们的研究材料。

(a) 对待敌人

我们往往倾向于认为蒙昧人或半开化的民族对他们的敌人有着极其肆无忌惮和惨忍无情的罪恶态度。那我们一定会非常惊讶于即使他们杀死一个人也要受制于许多包含在塔布习惯中的禁忌的事实。这些禁忌很容易就可以分成四组，它们要求(1)对被杀敌人的抚慰；(2)对杀人者的约束；(3)刽子手实施某些赎罪和净化行为；(4)一定的礼仪性规范。有关这一方面的材料之不足使我们不能确定地指出这些习惯做法在有关民族中究竟有多大普遍性或者相反，不过就我们的目的而言，这没多大关系。无论如何，我们可以有把握地认为我们看到的并非孤立的特例而是普遍具备的对待方法。

当好战的远征军带着被征服的敌人的首级凯旋之时，帝汶岛(Timor)的人们总要举行对敌人的抚慰仪式，这种仪式十分值得注意。因为在仪式之外，远征军的首领还要遵从一些严厉的约束。在远征军归来之时，要供奉祭品来抚慰那些被砍下头颅的敌人的灵魂。“人们认为如果不献上这些祭品，某种恶运会降临到胜利者头上，而且，仪式的一部分是一段歌舞，歌中为死者表示哀悼并请求他们的宽恕，他们唱道：‘不要因为你的头颅在我们这里而愤怒，假使我们运气坏些，我们的头颅现在可能也已暴露在你们的林子之中，我们已为抚慰你们而献上牺牲，你们的灵魂现在可以安息了，平静地离开我们。为何你们要做我们的敌人？我们依然做朋

友不是更好吗？那样你们就不会流血，你们的头颅也就不会被砍下。'"[①] 西里伯斯(Celebes)的巴卢人(Paloo)也是如此。同样地，"东非的加拉斯人(Gallas)打仗归来，在进入自己家门之前，也要向被杀死人的保护神或护卫神献祭。"[②]

另外一些民族则找到一种将他们以前的敌人于其死后转变为他们的保护神、朋友和恩人的方法。这种方法在于以慈爱来对待他们砍下的头颅，就像一些博尼奥(Borneo)的蒙昧民族吹嘘的那样。沙捞越(Sarawak)的沿海迪雅克斯人(Dyaks)在他们的某次胜利的猎头远征中带回死人的头颅后，几个月内这头颅都会受到最细心的照料，并用他们语言中所有的表示亲近的名字来称呼它。用最精致的各种美味食物甚至雪茄塞进它的嘴中，这头颅不断地被人们恳求去恨它以前的朋友爱它现在的主人，因为它现在已经是他们中间的一员了。如果我们把这些让我们胆战心惊的规则在任何意义上视为荒唐的话，那将会是大错特错的。[③]

研究者们对于北美洲的许多蒙昧部落对被他们杀死并且剥去头皮的敌人的哀悼亦感十分吃惊。一个乔克托人(Choctaw)杀死一个敌人后，他要为之进行一个月的悼念活动，其间，他必须遵守许多项约束，达科塔斯人(Dacotas)也有类似的做法。据知情者报道，当奥萨格斯人(Osages)悼念死去的人的时候，"他们会像对待朋友那样来悼念他们的敌人。"[④]

---

① 弗雷泽(1911b,166)，见格拉姆伯格(Gramberg,1872,216)。

② 弗雷泽此处引文，见保利奇克(Paulitschke,1893－1896,2,50及136)。

③ 弗雷泽(1914,1,295)，见洛夫(Low,1848,206)。

④ 弗雷泽(1911b,181)，见多尔西(Dorsey,1884,126)。

在讨论剩下的与敌人有关的几种塔布习俗之前，我们需要先考察一种明显的反对意见。弗雷泽和其他人的论述都会被用来反对我们的观点，认为这种抚慰仪式的基础很是简单，且与“情感矛盾”之类东西没有任何关联。这些民族只是受制于一种对死去敌人的鬼魂的迷信式的恐惧，这种恐惧在有文字记载的古代就已被人熟知，且曾被伟大的英国戏剧家在《麦克白与理查德三世》剧中以幻象的方式搬上了舞台。

所有的抚慰仪式只是这种迷信现象合乎逻辑的结果，正如我们马上就要讨论的关于赎罪的种种禁令与行为一样。这种观点还可由这些禁忌中的第四组做法得到支持，它们只能被解释为试图驱除追索杀人者的死者鬼魂。[1] 不仅如此，蒙昧人也公开承认他们对死去敌人的鬼魂的恐惧，他们自己将我们目前正讨论的塔布习惯做法归于这种恐惧。

这种反对意见的确十分明白，假如它可以解释所有的原因的话，我们便可从试图寻找进一步解释的困境中解脱出来了。我要把对这种观点的讨论往后推一推，现在且先讨论一下从我们前面关于塔布讨论的假说中推出的结论。我们从所有这些禁忌中得到的结论是，他们对敌人表露出的情感冲动并不仅仅是敌意的，他们也表明杀死敌人后的懊悔，对敌人的钦佩与良心的谴责。很难抵制这样一种观念，即在神赐予任何法典之前，这些蒙昧人就已拥有一个生存律令：“不可杀人”，且任何违反都无法逃避惩罚。

现在让我们回过头来看看其他三组塔布禁忌。加在获胜的杀

---

① 弗雷泽(1911b,169~174)，这种仪式包括击打盾牌，大喊大叫，以乐器发出噪音等。

人者身上的约束非同寻常地频繁与严厉。帝汶的远征军首领(参见前文对抚慰仪式的描述)被禁止"马上回到他自己的家中,人们为他准备了一座特别的草屋,他必须在屋中住上两个月,进行身体上和精神上的净化。在此期间,他不可接近他的妻子,也不可自己进食,食物须由他人送入他的口中。"[①] 一些迪雅克(Dyak)部落战胜归来的人们需要禁闭数日且不吃各种食物,不可触摸铁器,不可与女人有任何往来。在新几内亚(New Guinea)邻近的洛吉亚岛(Logea)"杀过或帮助杀过敌人的人要在他们的家里自我禁闭一周时间,他们须避免和妻子、朋友的任何交往,并不能用手接触食物,他们只可食素,食物用一种特殊的瓦罐煮好后端给他们。这些约束是为了防止他们闻到死去敌人的血,因为据说如果他们闻到了血气,就会得病而死。在新几内亚东南部的托亚里皮(Toaripi)或莫图莫图(MotuMotu)部落,杀人者不可接近他们的妻子,也不能用手接触食物,有人喂他们进食,且只有特定种类的食物。这些约束要持续到又一次新月升起。"(弗雷泽,1911*b*,167)

我不想把弗雷泽引用的对获胜的杀人者加以约束的所有例子都一一列举出来。我只是想对其中塔布特征极为明显或对杀人者的约束还伴以赎罪净化等礼仪的几个例子加以评述。

"德属新几内亚的莫努博人(Monumbo)中,任何打仗时杀过敌人的人都因此变得'不洁',"与其称妇女月经期或育儿期的词语一样。他"必须在男人公房中呆上很长一段时间,村民们会围着他载歌载舞庆祝胜利。他不能触摸任何人,即使其妻子儿女亦不可以,如果他摸到谁,据说此人便会被痛苦笼罩。只有通过用水浇或

---

① 弗雷泽(1911*b*,166),见穆勒(Müller,1857,2,252)。

其他形式进行净化,他才重新洁净。"(同上,169)

"北美的纳切兹人(Natchez)中,获得第一张头皮的年轻勇士必须遵从一些禁欲规定达6个月之久。他们不可与妻子同床,不可食肉,惟一的食物是鱼和粗制布丁。……乔克托人杀死敌人并揭下他的头皮之后,要持续为之哀悼一个月,其间他不可梳头,若头皮发痒,不能直接用手抓挠,只能用腕上佩带的专门的小木橛代替。"(同上,181)

"若一个"皮玛(Pima)印第安人杀了一个阿帕切人(Apache),他必须因此而参与许多严厉的净化与弥补仪式。16天的斋戒期间,他不能触摸肉或盐,不能见到燃烧的火,不可与人说话。他一个人住在森林里,由一位老妇人负责照料。由她给他拿很少的刚能维持生命的食物。他常在河中洗澡,作为哀悼的标志,他要在头上涂上泥巴。第17日会有一个公开的仪式,庄重地对他本人和他的武器进行净化。因为皮玛印第安人较他们的敌人更为严格地对待杀人塔布,不像他们那样把赎罪和净化活动推迟到征战结束之后进行,他们的战斗效率由于他们的道德严格性或曰虔诚(若这个词语更可取的话)而大大削弱。尽管他们极为勇敢,美洲人还是发现他们并不是攻打阿帕切人令人满意的同盟军。"(同上,182~184)

无论杀敌之后的赎罪与净化仪式的细节与各种形式对我们的论题的进一步深入有多少意义,我都要就此打住,因为就我们现在的目的而言,它们已不能再告诉我们什么。或者我可以指出,至今仍然保留的对职业刽子手的暂时或永远的隔离,可能与此有些联系。中世纪社会中的公共绞刑执行者的地位也为塔布在蒙昧人中

的作用提供了一个很好的写照。[1]

目前公认的所有对这些抚慰、约束、赎罪、净化的禁忌的解释，可归结成两个原则：一为塔布可由被杀之人扩展至所有与之有接触的对象；二为对死者鬼魂的恐惧。这两种因素如何可以结合起来解释这些仪式？它们具有同等的重要性，还是有一个是首要的另一个是次要一些的呢？若真有这么一种结合，这些问题便不会有任何答案，事实上很难提出这样的问题来。在另一方面，我们却可强调我们观点的一致性，所有对敌人的情感矛盾导致了如此的诸般禁忌。

(b)统治者身上的塔布

原始人对其首领、君王与祭司的态度受制于两个看起来是互补而非矛盾的基本原则。一个统治者"不仅受到保护，同时必须受到防范。"(弗雷泽，1911*b*，132)这两个目的由无数的塔布禁忌提供保证。我们已经知道为什么这些统治者必须受到防范。原因是他们携带着某种神秘而危险的魔力，这种魔力会通过接触而传播，如同充电一般会给那些没有相应力量保护的人们带来死亡和伤害。任何直接或间接的与这种危险的神圣实体的接触都因此需要避免，若无法避免，则举行一些仪式来防止其可能的结果。例如东非的努巴人(Nuba)"相信如果谁进了他们祭司王的住宅便会死去，但可通过袒露左肩并让君王将手放在其上而避开因擅闯而来的惩罚。"(同前引)这里我们看到一个值得注意的事实，接触君王

[1] 此类做法更多的例子可见弗雷泽(1911*b*,65～190)《禁忌下的杀人者》部分。

引起的危险可由君王的接触加以补救和保护。不过无疑地，这里需指出在君王有意触摸的补救力量与他被人触摸的危险之间存在差异，也就是与君王的被动与主动关系之间存在差异。

例如君王触摸的治愈能力并不一定要从蒙昧人那里寻找。在并不久远的年代里，英格兰国王很是喜欢运用他们治愈淋巴结核病的能力，这种病因此也被称做"国王的恶魔"。伊丽莎白一世也没有比她的后继者少用这种特权。据说查理一世在1633年曾经以一次抚摸治愈了100名病人。在他那放荡的儿子查理二世时期王朝复辟之后，这种由国王抚摸的治愈淋巴结核病的活动达到了高潮。查理二世统治期间，他因曾触摸上万人而得到颂扬。想得到治疗的人群常常有如此之多，以至于有一次其中有六七个前来治病的人被践踏而死。在斯图亚特王朝之后成为英格兰国王的奥伦治公爵威廉，由于对此持怀疑态度而拒绝参与此类神秘活动。只有一次在别人的劝告下，他将手放在一位病人的身上，对他说："上帝赐予你健康和智慧。"（弗雷泽，1911*a*，1，368～370）

下面的这些故事都可作为有意甚至无意之中接触到君王或任何属于他的东西而导致的可怕后果的证据。"新西兰一位地位很高、神圣不可侵犯的首领有一次把他吃剩下的残肴丢到了路边。一个奴隶，一个矮壮而饥饿的家伙，在他走后来到了路边，看到了未吃完的食物，就不分青红皂白地把它给吃了。他刚刚吃完，一个惊恐万状的旁观者便告诉他，他吃的食物是首领留下的。"这个奴隶是个强壮、勇敢的人，但"一听到这致命的消息，他就全身极度抽搐，腹部痉挛，直至太阳落下一命呜呼也没有停止。"[①] "一位毛利

① 弗雷泽（1911*b*，134～135），见一位帕克哈毛利人（1884，96页以下）。

族女人吃完了一些水果后，有人才告诉她这些水果是从一个被禁的地方弄来的。她惊叫道，神圣性受到亵渎的首领的灵魂会杀掉她的。这事发生在下午，第二天中午 12 时左右，她死了。”[①] “一位毛利人首领的火绒盒曾经一度杀死过好几个人。因为，他将火绒盒遗失后，一些人捡起来用它做过烟斗，当他们知道火绒盒的主人时便都吓死了。”[②]

不必惊讶将首领、祭司之类危险人物与他们社会中的其他人隔离开来的要求，这是为了在他们周围建立起使他们不可接近的障碍。我们可能已开始明白，这些本来为遵行塔布限制而设的障碍，今天以宫廷仪礼的形式仍旧存在着。

但可能统治者身上的塔布的最主要的部分，并不是源于对他们加以防范的需要。对特权人物的特殊对待的第二个原因是需要保护他们免受危险的侵犯。它在形成塔布的及后来的宫廷礼节中都发挥着明显作用。

保护君王不受任何可能形式的危险的需要产生于无论是福是祸，他都具有的对于其臣民而言的极端重要性。严格地讲，正是他控制着生存的整个过程。“人们必须感激他赐予雨水和阳光，感谢他使地上的水果得以成熟，感谢他让船舶能顺风归航，甚至感谢他赐予人们脚下坚实的大地。”（弗雷泽，1911*b*，7）

这些蒙昧民族中的统治者们拥有某种程度的赐予幸福的权能，这种权能只能归之于神。在后来文明发展的各个阶段，只有最奴颜婢膝的佞臣才会假装鼓吹他们君王也拥有这些权能。

---

① 弗雷泽（同上），见布朗（Brown，1845，76）。
② 弗雷泽（同上），见泰勒（Taylor，1870，164）。

我们肯定会因此认为像这样拥有无限权力的人却需要如此小心地保护起来以避免危险是自相矛盾的。但这还不是蒙昧人对待王室成员的方式中表现出来的惟一矛盾。因为这些民族还认为，有必要为了使之正确地行使权力而对他们的君王保持监督。他们感到无论如何不可相信君王的好意或者良心。所以君王周围的塔布禁忌的原因之中也可寻到不信任因素的作用。弗雷泽写道(1911b,7页以下)："早期专制主义王国人民只为专制君主而存在的理念，完全不适用于我们现在讨论的君主制度。相反，他们的君主只是为了他的臣民而存在，只有当他履行了他的位置赋予他的职责、为了他的臣民的幸福而支配自然过程之时，他的生命才是有价值的。一旦他做不到这些，人们对他的保护、拥戴和崇敬便都会因成为浪费而停止下来，取而代之的是仇恨和鄙视。他很不体面地被赶下台，能保住性命对他而言已属万幸。曾被当作神加以崇拜的他，接下来却要像罪犯一样被杀掉。不过人们的这种行为并没有任何变化无常、随心所欲的意思。正相反，他们的行为是完全一致的。如果他们的君主是他们的神，他便是或应该也是他们的保护者，如果他不想保护他们，他就必须为其他愿意提供保护的人让出位置来。而只要君王能够满足他们的期望，他们就会为他提供无限的关照，并同时迫使他自己关照好自己。这类君王生活在仪式性礼节的樊篱之中，如网的限制和规定并非为了有助于他的尊严，更不是为了他的安逸，而是要限制他破坏自然的和谐的行动，这会使他自己，他的人民及整个宇宙都陷入一个共同的巨大灾难之中。这些规定束缚他所有的举动，解除他的自由，且经常危及其生命，远不是为增加他的安逸而设的，他的生命虽是人们保护的对象，但对他而言，却意味着重负和悲痛。"

几百年前的日本天皇的生活模式,可作为神圣的统治者被塔布礼仪禁锢以致瘫痪的最突出的事例。两百多年前的一份报告讲到,日本天皇"认为两足触地对他们的尊严与神圣性都是十分有害的,由于这个原因,无论他想到哪儿去,都必须由人用肩膀扛着他去。他们更不能容忍他把自己神圣的身体暴露到空气之中,太阳也被认为不配照到他的头上,天皇身体的所有部分都被赋予如此的神圣性,以至于他不能剪发、剃须、修指甲。但为使他不至于太脏,人们可以在夜晚他睡着之后帮他擦洗。因为,他们说,这时候从他身上取下的任何东西都是从他那儿偷来的,这种偷窃对他的神圣性或尊严不会造成伤害。古时候,天皇每天早上都必须在宝座上坐上几个小时,头戴王冠,像雕像一样坐着。他的手和脚,头和眼,事实上他身体的任何部分都不能稍有动作,因为,人们认为这样天皇就可以保护他的部族的和平与安宁。假如很不幸地,他侧向一边或他向他的领土的某一部分凝视良久,人们就会担心战争、饥荒、火灾或什么别的巨大不幸马上就会降临,使国土荒芜。"①

原始民族君王身上的某些塔布提醒我们很清楚地想到加在杀人者身上的限制。在西非,"下几内(Lower Guinea)帕敦角(Cape Padron)附近的鲨鱼角(Shark Point),祭司王库库鲁(Kukulu)独自生活在一片森林里。他不能接触女人也不能离开他的房子,事实上他甚至不能离开自己的椅子,他必须在椅子中坐着睡觉,因为他一旦躺下去,就不会再有风,而航行便要停止。他控制着风暴,并且从总体上保持大气的安全与平和。"同一位作者还提到同一地方

① 凯姆普费尔(Kaempfer, 1727,1,150),见弗雷泽(1911*b*,3页以下)。

的洛昂格人，君王的权力越大，他要遵守的塔布便越多。[1] 王位的继承者也要从婴儿时就遵守这些塔布，塔布的数量随着他的成长而增加，等到他登上王位的时候，他事实上也被它们给窒息死了。

由于篇幅的限制，同时我们也没有兴趣进一步地描述与君王和祭司们的尊严相联的塔布；我只想补充说明，塔布之中最主要的部分是对自由运动和饮食的限制，不过，在文化发展属于更高水平的文明社会中关于塔布礼仪的两个例子可以表明，与这些特权人物的接触对古代的习俗产生了多么大的保护作用。

古罗马朱庇特最高祭司迪亚里斯(the Flamen Dialis)须遵守极大数量的塔布。他"不能骑马甚至不能碰到马匹，不能看到武装好的军队，不能戴没有缺口的戒指，不能在他衣服上的任何部分打上哪怕一个结。……他不能碰到面粉或发酵的面包，他不能触摸甚至不能叫出山羊、狗、生肉、大豆与常春藤的名字。……他的头发只能由一位自由的公民用铜刀修剪，剪下的头发和指甲必须埋在一棵幸运的树下。……他不能触到尸体。……他不能不戴帽子站到户外。"等等。"他的妻子，即祭司后(the Flaminica)，除她自己特别的规定之外，还不得不遵守与他几乎相同的规定。她不能在那种所谓希腊阶梯(staircase called Greek)上上行三级以上。在特定的节日她不能梳头，她鞋子上的皮革不能取自自然死亡的动物，而只能是被猎杀或用做祭品的动物的皮。如果她听到了响雷，她便被塔布附上了，直到她献上她的赎罪祭。"(弗雷泽，1911b，13页以下)

① 弗雷泽(1911b，5及8)，见巴斯廷(Bastian，1874－1875，287及355)。

爱尔兰的古代君王需遵从许多极为奇特的约束。如果他遵守这些约束,所有的祝福便会降临到他的国家,但如果他违反了这些约束,所有的各种灾祸便都会来临。《权力之书》(*Book of Rights*)保存了这些塔布完整的清单,该书最古老的两个手抄本时间约在1390年到1418年之间。其禁忌涉及事情的最细节部分,谈到特定时间特定地点的特定行为。例如,王者不能在一周特定的某一天呆在某座城堡中,他不能在一天的特定时间跨过某条河流,不能在某块平地扎营9天,等等。(弗雷泽,1911*b*,11页以下)

许多蒙昧民族中这些加在祭司王身上的塔布禁忌之严格性造成的后果具有重要的历史意义,从我们的观点看来也尤其值得注意。王位的尊严不再是件让人羡慕的东西,被推举为王位继承人的人想尽任何办法来逃避这件事情。柬埔寨有火水之王的地方,经常需要强迫王位继承人接受这种荣耀。尼乌埃(Niue)或野人岛,南太平洋上的一个珊瑚岛,君王制度事实上已经终止,因为没人能被指定承担这个责任重大且危险的职务。"西非的一些地区,君王死后要举行一个秘密的家庭会议来决定谁来做他的继承人。谁若被选中,便会立刻被抓将起来,捆住扔进物神间(fetish house),在那里,他要被监禁到他同意接受王冠。有时继承人会想尽一切办法逃避这种他认为是强加于他的荣誉,据闻有位强悍的首领时时保持武装,坚决以武力抵制任何要将他放上王位的企图。"[①] 塞拉利昂(Sierra Leone)土著人拒绝接受王位的荣耀如此强烈,以至于多数部落被迫选立外人为他们的君王。

---

① 弗雷泽(1911*b*,17页以下),见巴斯廷(Bastian,1874－1875,1,354及2,9)。

弗雷泽(1911b,17～25)将历史进程中原初的祭司王最终以精神和世俗两种权力的分离而告终的事实归之于这样的情境。由于被神圣的职位带来的重负压得不能对他们的统治范围内的事实发挥影响,国王的权力便落到了他下面的其他人手中,这些人本就不想要王位的荣誉,他们实际上掌握一切权力。然后,这些人成为世俗的统治者,而精神上的至高地位则留给那些被剥夺了任何事实重要性的塔布君王,此种假说在日本古代社会中能找到多大程度上的确证,人们都是比较清楚地知道的。

若我们对原始人与他们的统治者之间的关系做一个大致的概括,我们就有理由认为从对此种关系的描述进至对它们有一个心理分析意义上的理解并没有多大的困难。这种关系很是复杂,有些矛盾是无法避免的。统治者们被赋予很大的特权,同时与之相应的其他人要受到许多塔布禁忌。他们是特权人物,他们可以做或可以享用那些塔布禁止其他人做的事情。但与这种自由度相反,我们发现他们被一些其他的普通人不必遵从的塔布约束着。这里我们看到的第一个反差,几乎就是矛盾,同一个人同时拥有更多的自由和受到更大的限制。而且,他们被认为拥有超常的魔力,因此人们害怕与他们的身体及财产接触,而另一方面人们却期望从同一种接触中得到最有益的结果。此处似乎有另外一个尤其显著的矛盾,但正如我们已看到的那样,它只是明显一些罢了。由君王自己主动实施的接触可以治病并可提供保护,危险的只是普通人去接触君王和他的所有物——可能是他们的接触可能显示出一种侵犯性的冲动。然而另一个不是这么容易解决的矛盾,可从此一事实中发现,即统治者既然被认为可对各种的世俗力量施加权威,他却又不得不被极其仔细地保护起来以防危险的威胁。似乎

他那可以如此无所不能的力量无法对此有什么作用。统治者无法被人们相信可以正确地运用他无限的权力造福臣属、保护自己，事实上也使情况更为复杂。因此人们不信任君王，感到对他进行监督理所当然。那些君王终其一生都要遵行的塔布礼仪同时服务于两种保护性目的，保护他自己免受危险与保护臣民免受由他产生的危险。

看来用下述方式解释原始人对他们的统治者的复杂而矛盾的态度似乎是有道理的。因为迷信或其他原因，各种不同的冲动在与君王的关系中找到了体现方式，每一个这种冲动在不与他人发生关系的情况下走向极端。这导致矛盾的产生。附带说一下，无论是蒙昧人还是高度文明人的心智都未曾在涉及宗教或"忠诚"问题时受到什么干扰。

到此为止，一切都算顺利。但心理分析技术使我们可以进入到此一问题的更深层次，进入到这些各种各样的冲动更为细节的层次上去。若我们将记录下来的事实加以分析，似乎它们便是神经症所表现出的症状的一部分。我们的入手点肯定便是过分的担心与焦虑。它们是塔布礼仪的原因所在。神经症中这种过分的焦虑之发生是很常见的，尤其是强迫性神经症，我们的比较便主要针对强迫性神经症展开。我们已对它的缘起有了十分清楚的认识。无论在何处，它都表现出处于支配地位的爱感之外相反的情绪，一种潜意识的敌意冲动，一种很典型地表现态度上的情感矛盾的状态。敌意确实被过分强化的爱感的呼声压倒了，这种爱感因为可能无法有力量承担起将相反的潜意识情感冲动置于压抑状态而表现出焦虑，且因此而具备了强迫性。每一个心理分析学家都可从他的经验中知道在何种确定意义上这种关于焦虑性过爱(solici-

tous over-affection)的解释能够适用于即使是最不相似的情境之下,如母子依恋或恩爱夫妻之间。如果我们现在以此来解释特权人物的事例,我们便会认识到,在对他们感到尊敬,事实上是崇拜的同时,潜意识中存在着一种对立的敌视倾向的冲动,事实上,正如我们所期望的那样,我们面对着一种情感的矛盾状态。肯定无疑,不信任感是君王塔布的原因之一。因此便是另一种更为直接的潜意识中敌意的表达形式。事实上,由于这种冲突产生的各种结果可以在不同的民族之中发现,我们并不缺乏更为清楚地表明这种敌意之存在的例证。弗雷泽告诉我们,[①] "塞拉利昂蒙昧的提姆人(Timmes)选出他们的君王,同时保留在加冕典礼前夕鞭打君王的权力。他们热衷于这种出于善意的合法特权,以至于有时不幸的君王登基不久便会死去。因此,如果有权势的首领们对某人怀恨于心并想除掉他的话,便选他做王。"不过即使在像这样使人吃惊的事例中,敌意仍不被人们承认,而是带着仪式的面具表现出来。

原始民族对他们的统治者的态度之另一方面,使人想起神经症中普遍存在的一个心理过程,这种心理过程在我们所谓的迫害妄想(delusion of persecution)中明显地表现出来,某个特定角色的重要性被无限度地夸大,他绝对的权力也被扩大至极不可能的程度,这样,患者便可更容易地使他对一切病人遭遇的不幸承担责任。蒙昧人确实用与此完全一致的方式来对待他的君王,他们将控制雨和阳光、风与天气的权力归之与他们的君王,便可在自然无

---

① 弗雷泽(1911b,18),见兹韦费尔和穆斯蒂尔(Zweifel and Moustier,1880,28)。

法让他们获得收获丰厚的捕猎与农事之时，废掉或杀掉他们的君王，妄想狂患者的迫害妄想原型基于父子关系。儿子心中的父亲往往被蒙上一层此类极大权力的光环。可以发现，对父亲的不信任与对父亲的崇敬紧紧联系在一起。当一个妄想狂患者将与之有关系的人的形象视为“迫害者”时，他是在将他提升到父亲的位置上，他把他放到了一个可以为自己的所有不幸对之加以谴责的位置上。蒙昧人与神经症患者之间的第二个类似之处使我们可以约略窥到蒙昧人对其统治者的态度源于儿童对父亲的幼稚态度此一真实。

但对我们将塔布禁忌与神经症症状同样对待的努力最有力的支持是在塔布礼仪自身之中发现的。我们已讨论了它们对王室地位的影响。只要我们愿意承认，从一开始这些塔布礼仪所要发挥的作用与其结果一样，它们便肯定会显示出其双重意义及其本源于情感矛盾冲动的真相。塔布不仅把君王挑选出来并使之高高在上于普通人，它也使君王的生存充满痛苦，成为无法承受的负担，使他与他的臣民相比，处在一种恶劣得多的困境之中。这里，我们乃可发现它与神经症中的强迫性行为完全对应。其中被压迫的冲动和压迫它的冲动一般同时得到满足。强迫性行为只是表面上是一种对被禁行为的防范，但从我们的观点出发，事实上它是对被禁行为的重复。“表面上”指心理的意识部分，“事实上”指潜意识部分。君王的礼仪性塔布正是以同样的方式，“表面上”是作为他们最高的荣誉和保护，“事实上”则是对他凌驾于他人的一种惩罚，是其臣民对他采取的一种报复。塞万提斯笔下的桑丘·潘萨在那个小岛上做总督的经验会使他相信，这种对宫廷仪礼的解释是惟一合乎实情的。如果我们想听听现代国王与统治者对此问题的看

法，我们会发现有很多人和桑丘的观点一样。

为何对统治者的情感态度包含着如此一种潜意识的敌视因素，引出一个非常有意义的话题，不过这超出了目前探讨的范围。我已经提到过儿童对其父亲在情感上存在着一种父亲情结的事实，与此有一定的关系。或许我可以补充一点，对王朝早期史更多的了解会使我们对此有个深切的认识。弗雷泽(1911a)曾提出过给人很深印象的理由，猜测早期的君王都是些外族人，他们在一段短暂的统治之后，便作为神意的体现而在庄严的仪式中走上祭坛。不过，弗雷泽自己承认，这些观点并不完全是结论性的。可能君王的演变过程对基督教的神话也会产生某种影响。

(c)死人身上的塔布

我们知道，死人是强有力的统治者。若知道他们被当敌人对待，也许我们仍要大吃一惊。

如果我仍可以用传染做比喻，死人身上的塔布在多数原始民族中尤其极具毒性。很明显，它首先体现在与死者接触造成的后果及对守哀者的对待方式之中。

在毛利人中无论谁碰过尸首或参加过其葬礼，都是极为不洁的，其同胞们几乎与他断绝一切来往，或者我们可以说，他被人们联合抵制了。他不能进入任何房间，不可接触任何人或物以免传染他们。他甚至不能用手触摸食物，因为食物也会由于不洁而无用。“吃的东西会放在地上，然后他坐下或跪下，小心地把手背到背后，尽量用嘴咬着吃。有些情况下也会有别人来喂他进食，喂他吃饭的人伸长了胳膊设法既喂他进食又不碰到塔布附身的人。喂食者自己要遵从的严格禁忌之繁重程度也不比被喂者少多少。几

乎每一个人口众多的村子里都有一个处在最低层的贱民，靠侍奉这些不洁者得到些许施舍。"只有他可以"与曾给死人送葬的人近距离来往，守哀者这段无趣的隔离期结束之后，他在其间用过的所有盘子要全部摔碎，他穿过的所有衣物也要小心地扔掉。"(弗雷泽，1911b，138页以下)

整个波利尼西亚、美拉尼西亚和非洲的部分地区，与死人产生肉体接触之后的禁忌也完全相同。其中最常见的特征是禁止与死人有过接触的人自己碰食物，及因此由他人来喂他们进食的必要性。有一个值得注意的事实是波利尼西亚——尽管报道也许仅指夏威夷——的祭司王在行使其神职时也要遵从相同的约束。[①] 汤加(Tonga)死人塔布的例子尤其清楚地表明，塔布禁忌的程度是怎样因被施以塔布的人的塔布力量之不同而有所不同的。碰过首领尸体的人有十个月不洁，但要是他也是位首领，他就只有三个、四个或五个月的时间成为塔布，具体视死者的地位而论。若死者是某位"至圣首领"(great divine chief)，即使是最高级的首领也要因其与尸体接触而成为塔布十个月。这些蒙昧人坚决地相信，任何冒犯塔布律令的人肯定会得病而死，事实上他们如此坚信以至于一位观察者认为"没有一个土著曾试图对此表示异议。"[②]

从我们的观点看来更为有趣的是，同样的禁忌基本上也适用于那些仅在隐喻意义上与死者有接触的人，如为死者哀悼的亲属、鳏夫或寡妇。我们至今提到的那些禁忌看来只是提供了一个关于塔布的剧毒性和传染能力的特征性体现。但现在要看到的例子则

① 弗雷泽(同上述引文)，见埃利斯(Ellis 1832－1836，4，388)。

② 弗雷泽(1911b，140)，见马里纳(Mariner，1818，1，141)。

可使我们大概看到一点塔布的原因，包括表面的原因和我们肯定认为的深层的真正原因。

"在不列颠哥伦比亚（British Columbia）的舒斯瓦蒲人（Shuswap）中，奠中的寡妇、鳏夫被隔离起来，并禁止触摸他们自己的头和身体，他们用的杯子和炊具任何人不可使用……任何猎人不能走近他们，因为看到他们意味着不幸。如果他们的影子落到谁身上，谁就会因此马上病倒。他们用荆棘做床和枕头……而且床周围也要放上荆棘。"① 后一种办法是为了使死者的鬼魂不能接近。关于北美另一支部落的此种习俗的报道更能清楚地表明同样的目的。丈夫死后，"寡妇女子多日内须穿着一件用干草束做成的腰围。以防她丈夫的鬼魂与她交接。"② 这表明所谓"隐喻意义上"的接触终究还是被理解为肉体接触，因为死者的鬼魂并没有离开他的亲属，没有停止丧葬期间在他们周围的"游荡"。

"亚古踏诺人（Agutainos）居于帕拉望岛（Palawan），属菲律宾群岛。他们中丧夫的寡妇七八天内不能离开她的小屋，即使在以后她也只能在不会碰到任何人的时候外出，因为无论谁见到她都会立刻死去。为避免此种致命的灾难，她须边走边用木棍敲打沿途树木，以此警告人们避免由他们接近带来的危险。被她敲过的树木很快也会枯死。"③ 这种恐惧寡妇所带来的危险的本质可从另一个例子看得更明白些。"英属新几内亚的麦克奥（Mekeo）地区，鳏夫失去一切公民权利，成为社会中的无家可归者，成为所有

① 弗雷泽（1911b，142），见博厄斯（Boas，1890，643 页以下）。

② 弗雷泽（1911b，143），见泰特（Teit，1900，332 页以下）。

③ 弗雷泽（1911b，144），见布卢门特里特（Blumentritt，1981，182）。

人恐惧和根恶与回避的对象。他不能开垦花园,不能在公共场合露面,不能在大路小路上行走。他必须像野兽一样偷偷摸摸地在草丛和灌木中行走。如果他看到或听到有人走近,尤其是女人,他必须藏到树后或灌木丛中。"[①] 这最后的线索使我们很容易寻找到鳏夫或寡妇的危险性所在——诱惑。失去妻子的男人必须抵制其寻找替代的欲望,寡妇也必须抵御相同的欲望,由于没了主人和管她的人,她更容易引起别的男人的欲望。此种替代性满足与丧亲的悲痛相对立,更不可避免地会激起鬼魂的愤怒。[②]

最令人迷惑不解,但同时也最有启发性的与丧葬相关的习俗之一,是禁止说出死人的名字。这种风俗分布极广,以各种不同的方式表现出来,造成了重要的后果。不仅澳洲人和波利尼西亚人——也是他们向我们展示了保存最完好的塔布禁忌——中间可以发现这种习俗,在那些"彼此相距十分遥远的民族,如西伯利亚(Siberia)的萨莫耶德人(Samoyeds)与印度南部的托达人(Todas),草达草目地区的蒙古人与萨哈拉地区的图亚里格人,日本的阿夷努人(Ainos)与中部非洲的阿喀姆巴人(Akamba)及南底人(Nandi),菲律宾的庭贵阿那人(Tinguianes)与尼科巴(the Nicobar Island)、婆罗洲(Borneo)、马达加斯加(Madagascar)和塔斯玛尼亚(Tasmania)等地的居民。"(弗雷泽,1911*b*,353)其中有一些地区禁忌及其后果仅限于丧葬期间,有些地区则是永久性的。不过,看起

① 弗雷泽(1911*b*,144),见吉斯(Guis,1902,208页以下)。

② 本文前面提到的那位我将她的"无法容忍"与塔布做比较的患者告诉我,无论何时,她只要在街上看到有人穿着丧服,她便会很愤怒,她认为这些人都应禁止外出。

来其严格性都一样地随时间的推移而减弱。

作为一项规定，避免提到死人的名字的禁忌执行得极为严厉。所以，南美的一些部落认为，当着死者亲属提起死者的姓名是对他们的最严重的侮辱，对此的惩罚不亚于谋杀（同上，352）。初看起来不容易明白为什么提到死人的名字会被认为如此可怕，但正是其中包含的危险引致人们的各种规避办法，这些规避方法无论如何却都是十分有意义且重要的。东非的马赛人（Masai）找到的方法是在死后立刻给死者换一个新的名字，这样死者便可以以其新名字被人们自由提及，虽然所有的禁忌仍附于他的旧名字之上。这里看起来似乎有个预设，即死者的鬼魂不知道也不会知道他的新名字（同上，354）。南部澳大利亚的阿德莱德（Adelaide）与攸然湾（Encounter Bay）部落的人们一直十分小心地在有人死去之后，所有与之名字相同或十分相近的，都换用别的名字（同上，355）。至于美洲西北维多利亚（Victoria）地区的某些部落，这种做法要更进一步，死者的所有亲属都要在他死后更换姓名，无论有无发音上的相似之处（同上，357）。事实上，巴拉圭的瓜伊库鲁人（Guaycurus）的首领在有人死后，常常把部落所有成员的名字都换掉，并且"从此时此刻起，每一个人都要牢记自己的新名字，似乎有生以来都用的是这个名字。"[1]

而且，若死者的名字碰巧与某种动物或日常物品的名字相同，一些部落认为有必要给这些动物或物品另取名称，以免在称呼这些名字时让人回忆起死者。这种习俗导致语词的持续变化，尤其当这种变化具有永久性时，给传教士们带来很大麻烦。传教士多

① 弗雷泽（1911*b*，357），见一位早期西班牙观察家洛扎诺（Lozano，1733，70）。

布里兹霍弗尔(Dobrizhoffer)在巴拉圭阿比波内人之中的7年时间内,“当地美洲虎(jaguar)一词换了3次,用来指鳄鱼、荆棘、屠宰牲畜的词尽管变化少些,也都换过。”[①] 事实上对提及死者名字的恐惧还扩展为避免提到有关死者的一切事物。这个封锁过程造成的重要后果之一是这些民族没有任何传统和历史记忆可言,对他们的早期历史的任何探究都因此面临极大的困难(同上,362页以下),然而一定数量的此类原始部落采取一些补偿性的做法,即在很长的丧期之后重新用死者的名字给孩子取名,他们因而被认为是死者托生的(同上,364页以下)。

如果我们心中存有这样一个事实,即蒙昧人是把名字视为一个人人格的根本部分和他的重要拥有物的,名字上的塔布便会显得不那么让人困惑了。他们无论在任何意义上都以对待具体事物的方式来对待名字。我在别的地方(1905*c*,4)指出过,我们自己的孩子也是如此。他们从来不愿接受词语之间的相似性本没有什么意义的说法,他们一直认定如果两样东西的名字发音相似,便肯定意味着它们之间存在着某种深层意义上的一致性。即使是已文明化的成年人也可能会从他行为中某些独特的东西猜测到他也差不多是从属于某种特定名称的重要性出发来考虑问题的,他自己的名字也在很值得重视的程度上与他的人格联结在一起。精神分析学的实践也不断地确证了这种现象的存在,有证据表明,潜意识的心理活动中,名字具有相当的重要性。[②]

确如所述,强迫性神经症患者与蒙昧人在对待名字方面的行为

① 弗雷泽(1911*b*,360),见多布里兹霍弗尔(Dobrizhoffer, 1784, 2,301)。
② 是施帝克尔(Stekel, 1911)和亚伯拉罕(Abraham, 1911)的成果。

丝扣相合。和其他的神经症一样，他们在对待说出或听见某些特定的词语或名字的事上，表现出一种高度的“情结式敏感”(complexive sensitiveness)。[1] 他们对自己名字的态度也给他们自己设置了许多且常常很严肃的禁忌。我的熟人中有一个此类塔布症患者，她自己订了一项规矩，不能写出她的名字，因为她害怕写出来的名字可能会落入什么人手中，这个人因此便拥有了她人格的一部分，她不得不以一种痉挛式的忠诚与她的想象产生的诱惑作斗争，禁止她自己“放弃她人格的任何部分”。这些部分起初只是包括她的名字，后来扩展到她写下的东西，到最后，她什么都不写了。

我们不应对此感到惊讶，蒙昧人把死者看做是他人格的一部分，并附之以相关的塔布，一样地，说出死者的名字很清楚是与死者进行接触的一种方式，所以我们可以在此转向一个更为宽泛的问题，为什么此类接触被置于如此严格的塔布之下？

最浅显的解释会指向对死者尸体及其迅速可见的变化的恐惧。哀悼死者的活动亦肯定与此有某种关系，它肯定是一切与死者相关的东西的基本作用力量。但对尸体的恐惧很明显无法解释塔布式禁忌的所有细节，哀悼活动也不能解释为什么说出死者的名字就是对他的亲属的侮辱。相反，哀悼活动正是为时时挂念死者，使其在活人的记忆中取得一席之地并保留尽可能长的时间。哀悼之外肯定还有其他的因素促成了塔布习俗的独特性，看来它们有着十分不同的目的。正是名字之上的塔布为我们不解的这种未知的动因提供了线索，如果习俗本身还不能告诉我们，我们当从哀悼中的蒙昧

---

[1] Komplexempfindlichkeit——荣格所用的一个相关术语，指词语相关度实验。

人自己的说法中了解。

因为他们毫不掩饰他们害怕死者鬼魂的出现或返回的事实，他们因此举行大量的仪式以使之远离他们或把鬼魂赶走。[①] 他们感到提起死者的名字就等于是在召唤他回来，他很快就会回来。[②]。他们所以才尽量避免这种召唤。他们把自己隐蔽起来，这样鬼魂就认不出他们，[③] 或者给死者更名或者给他们自己更名，由于叫出鬼魂的名字刺激他伤害活着的人，他们对粗心大意的外来者会怒不可遏。无法避免的结论，用冯特的话说(1906,49)，是他们已成为对"已变成恶魔的死者之灵"的恐惧的受害者。这里，我们看来还可以发现一个对冯特观点的支持，如我们已经看到的，塔布的本质可以看做是对恶魔的恐惧。

这种理论建立在一个十分特别以至于初看起来几乎不可置信的假设之上，此一假设即至爱的亲人在其死去之时便变为一个恶魔，从他那里，活着的人们能够得到的只有敌视。为了对付其恶毒的欲望，人们必须想尽一切办法保护自己。无论如何，几乎所有的权威都一致将这种观点运用到原始民族头上。虽然我认为韦斯特马克(Westermarck)在他的《道德观念之起源与发展》一书中对塔布的重视远远不够，几乎没有。他却还是在其"对死人的态度"一章中写道："一般而言，我收集到的事例使我认为，死人一般地是被当作敌人而非朋友。杰文斯教授(Jevons)和格兰特·艾伦(Mr. Grant

① 弗雷泽(1911*b*,353)提到撒哈拉的图阿里格人(Tuaregs)来作为蒙昧人自己为此得出解释的事例。

② 可能要以死者身体的部分残存物仍然存在为条件(同上,372)。

③ 在尼科巴岛(同上,358)。

Allen)先生的断言，早期信仰中死者的恶意最多地仅直接针对陌生人，对他的后代和国家民族的伙伴们却给以父亲般的照顾，肯定是错了。”①

鲁道夫·克莱保罗(Rudolf Kleinpaul)在其一部值得注意的著作中，运用文明民族中古代关于灵魂的信仰的残留，来解释活人与死者之间的关系。他也在最后下结论说，充满嗜血欲望的死人，想要把活人拉到他们的行列之中。死人会杀人，我们今天用死人骨架象征死亡便以他们自身是杀人者为基础。只有二者之间隔着水，活人才会觉得安全，死人才不会攻击他们。这就是为什么人们喜欢把死人埋到岛上或河对岸的原因，接下来才有“此岸彼岸”之类说法的出现。后来，死者的恶意减弱，并仅限于那些有特别的权力忿恨的特殊类别的死者，例如被杀的人，他们会化为恶鬼追索杀害他们的人；或者欲望未得满足就死去的新娘等。不过克莱保罗说道，最初所有的死者都是吸血鬼，他们都恨恶活人并伺机伤害他们，夺去他们的生命。恶鬼的概念最初正是来自尸体。

至爱之人死后化作恶魔的假说很显然引起一些更深层的问题。是什么使原始人对他们死去的亲人产生这种情感的变化？为什么他们将死去的亲人视为恶魔？依韦斯特马克(1906－1908，2，534页以下)的看法。这些问题很容易回答。“死亡一般被看做所有不幸

---

① 韦斯特马克(1906－1908，2，532页以下)。作者在其脚注和后面的正文部分中，给出了翔实并极为恰当的证据。如“毛利人认为最亲近的亲人也因死亡而改变了本性，变得恶毒甚至对他们以前所爱的人也是一样。(见泰勒，1870，18)……澳洲土著相信，人死后很长时间内都充满恶意，越是和他关系近的越是害怕他(见弗雷泽，1892，80)……据中部爱斯基摩人(Central Eskimo)的流行看法：死人起初是带恶意的幽灵并通过触摸杀人。不过据猜测后来幽灵得到安息便可不必再害怕了(见博厄斯，1888，591)。

之中最严重的一种，死者可能对其命运尤其不满，对照人只能因被杀——要么是暴力要么是恶魔——而死去的原始观点，这种死亡自然会使死者的灵魂一意复仇且躁动不已。对活人的嫉妒和对与旧友重聚的渴望，使死者传播疾病以让他们死掉，这没什么好奇怪的。……但无形的灵魂整体上是一种恶的存在的观念……无疑也和对死亡的恐惧本能紧密相关，它是怕死的必然结果。"

这对精神性神经症紊乱的研究提供了一种更加广泛的综合性解释，同时也包含了韦斯特马克的观点。

妻子失去丈夫或女儿失去母亲时，活着的人常常无法摆脱使人痛苦的疑虑[我称之为"强迫性的自我谴责"(obsessive self-reproaches)]，是否她自己对亲人的死亡负有责任，也许是由于她的粗心或失职才使亲人死去，她为此疑惑不已，她回忆不起曾经对死者有什么关怀，也没有确实的证据来表明自己没有过失，从而使这种折磨停止下来。此种情况可看做是一种病态的哀悼形式，随着时间的流逝逐渐消失。精神分析对此类病例的研究提示出这种紊乱的原因。我们发现，在某种意义上这种强迫性自我谴责被合理化了，这就是为什么人们不容易否认或摆脱它们的原因。哀悼者并不是真的要如其自我谴责的那样对死者的死亡负有责任，或者真的有失察之罪。不过他心中仍继续存在的某种东西，他的一种潜意识愿望，却不因死亡的发生而不满，若有足够的力量，它实际上还会促成死亡的发生，死亡发生之后，谴责只是对这种潜意识愿望的一种反应。几乎每一个对某特定个体有强烈情感依恋的病例之中，我们都发现，温柔的爱意之后隐蔽着潜意识的敌意。这是人类情感矛盾的经典式例证，即原型(prototype)。这种情感矛盾或多或少存在于每一个人的无声的性情之中，正常情况下，并不会强烈到我们目前讨论

的这种强迫性自我谴责的地步。不过,一旦在人的性情中积累得够多,它就会在人们其实很难料到的地方于主体—— 至爱之人的关系之中显明出来。必须假定,此种原发性情感矛盾特别的大量存在是强迫性神经症的一个标志性特征,在此关于塔布的讨论中,我常常拿它来作对比。

我们现在已发现了一个可以解释刚死的人的灵魂变为恶魔的观念与活人的塔布来保护自己避免恶魔的敌意必要性的动机。让我们假设原始人的情感生活也以精神分析学归之强迫性神经症患者的同等程度的大量情感矛盾为特征,这样就容易理解蒙昧人怎样在痛苦的丧亲之后,不得不对他潜意识中类似于神经症强迫性的自我谴责流露出的那种敌意做出反应。不过不同的原始民族以不同的方式来对付这种以潜意识中对死者的死亡感到满足的形式而被痛苦地感受到的敌意。针对这种敌意的防御采取了将之移至敌意的对象之上的方式,即对死者自身。这种在正常或病态的心理生活中都很常见的防御过程,即所谓"投射"(projection)。活人因此否认自己曾对所爱的死者心怀敌意,反而是死者的亡魂有这种敌意,且在整个丧期内都在伺机实行之。尽管活着的人通过投射后,进行了成功的防御,他的情感反应却还是显露出惩罚和懊悔的特征。因为对他自己的恐惧已使他成为否定和限制的对象。虽然这一切已经被部分地改变为对充满敌意的恶魔的保护措施。我们由此再次看到,塔布是在一种情感的矛盾态度的基础上发展出来的。死人身上的塔布与其他塔布一样,是由对已发生的死亡有意识的悲痛和潜意识中的满足之间的对立产生出来的。由于对亡灵忿恨的根源在此,活着的人中与亡灵生前最接近的人自然就因此最害怕它。

塔布禁忌和神经症症状一样,在此处有双重意义。一方面,从

它们限制性的特征上讲，它们是哀悼的表现方式，但另一方面，它们又清楚地泄露出它的企图掩饰的被伪装的或自我防御的对死者的敌意。我们已经知道，某些塔布起自对诱惑的恐惧。无助的死人作为一种事实必然会成为活人放松对自己强烈敌意控制的鼓励因素，这种诱惑必须由某种禁忌加以控制。

韦斯特马克坚称蒙昧人对暴力致死与自然死亡不加区分的看法是正确的。从潜意识思维的观点看来，一个自然死亡的人也是被谋杀的：邪恶的愿望杀死了他。① 无论是谁只要研究过有关亲人（父母或兄弟姐妹）死亡的梦的缘起与重要性，便能够让自己确信，做梦者、儿童及蒙昧人在对待死者的态度上是一致的，这种态度以情感矛盾为基础。②

本文的开头部分已经对冯特所说的塔布的本质是对恶魔的恐惧的观点表达了异议。然而现在我们却赞同于一种死者身上的塔布来自对化为恶魔的死者灵魂的解释。表面的矛盾可以很容易地得到解决。确实我们接受了恶魔起作用之说，但恶魔不是什么终极性的、精神分析不能再做分析的东西。我们成功地走入了魔鬼背后，与事实相一致，我们将魔鬼解释为潜藏于活人心中对死者敌意的投射。

如我们有很好的理由相信的那样，对死者温情与敌意这两种情感都在居丧期间存在并寻求以哀悼和满足的方式产生作用。这两种对立的情感之间必定会发生冲突，而且由于其中之敌意情感全部或更多地属潜意识情感，冲突的后果确实无法使程度较弱的情感从

① 参见本书下一篇论文。

② 参见《梦的解析》（1900*a*），标准版，4，208页以下。

较强的情感中得到剔除，而把余下的情感置于意识之中，如同事实中发生的一个人原谅他所爱的人对他的轻微伤害一样。如我所说，这一过程是由精神分析学中所谓"投射"的另一种特殊心理机制调节的。敌意这种活着的人一无所知而且宁愿一无所知的情感从内部知觉投射到外部世界，继而与他们脱离并被推到别人头上。他们不再因死者的离去而高兴，相反，他们为死者表示哀悼。但说来奇怪的是，死者变成了一个凶恶的恶魔，幸灾乐祸地看着他们的不幸且要杀死他们。因而活着的人有必要保护自己免受这罪恶的死人的残害。他们从内在的压力中解脱出来，却只不过是把它变成了外在的压迫罢了。

无可争辩，这种死者化为凶恶敌人的投射过程可以从任何人们回忆起的死者生前确实的敌意行为上获得理由，他的凶残、权欲、不公或任何其他可能作为即使是最温柔的人类等属关系之背景的行为，皆被人们取作恨恶他的理由。不过事情并非如此简单。只有这种因素无法说明投射产生出魔鬼的现象。死者生前的过错无疑可为活人的敌意提供部分解释，但除非活人先就因他们自己的原因对他产生了敌意，这些过错并不能真的产生作用。况且尸骨未寒之时看起来极不合适于回想任何可能存在的即使是有足够多理由的抱怨。不可能回避的事实是，真正的决定性因素无外乎潜意识中的敌意。这种对最亲密的亲人的敌意情感可能终人们一生都保持在隐蔽状态，也就是说，其存在不会直接或通过什么替代物逃入意识之中。但当亲人死去之时，这种潜藏不再可能，冲突尖锐化了。从温情的强化而起的哀痛一方面变得与潜藏的敌意更加无法共存，另一方面又不愿使它显明出来获得任何满足，正是为此，以投射和设立仪礼的方法压制敌意必然随之发生，仪礼给害怕魔鬼惩罚的恐惧感

提供了表达方式。随着哀悼活动的结束,冲突变得不那么尖锐,死者身上的塔布便可以弱化其严厉性或隐而不见了。

(四)

解释过极具启发意义的死者塔布之基础后,我们不可放弃作一个补充说明的机会,以推进我们对塔布的一般理解。

死者塔布中,潜意识敌意投射至魔鬼只是原始心理形成过程中最有影响力的一个例子。其中我们已讨论到,投射是为了对付情感冲突,导致神经症的心理状况,投射也以相同的方式产生作用。不过投射不必因防卫的目的而产生,没有冲突也会产生投射。内部知觉向外的投射是一种原始的机制,例如我们的感性知觉便遵从这种机制。而且在判断我们外部世界所具有的各种形式时,它一般发挥着很大的作用。外在环境的本质还未曾真正确定的情况下,内在情感和思想过程的知觉可以以与感性知觉相同的方式向外投射。因此它们主要用来构建外部世界,尽管它们仍保持为内在世界的一部分。这或许与此种事实的产生有某种联系,即注意的机能起初并不直接指向内部世界而是指向以外部世界流入的某种刺激,注意机能接受的快感和痛感是其给予"内心过程"(endopsychic processes)的惟一状态。只有抽象语言思维得到发展,也就是说,语言表述的感性残余与内在的过程建立联系之时,后一事实自身方可能逐渐被认识到。在此种体系形成之前,由于内在知觉的外向投射,原始人形成一种对外在世界的印象,我们现在必须借着强化的"意识知觉"(conscious perception),将其翻译回心理学用语。

将自己的罪恶冲动投射到魔鬼身上只是形成原始民族之"宇宙

观"(Weltanschauung)体系的一部分,本书下一篇论文会使我们认识到这种宇宙观的"万物有灵论"(animism)性质。届时我们将再次参照神经症形成的相似体系来研究其心理学特性。现在我只想说所有这些体系的原型便是我们曾定义过的对梦的内容的"二次修正"(secondary revision)。[1] 我们不可忽视,在这些体系形成之中或形成之后,由意识判定的每一心理事件都具有两组原因,一组属于体系本身,另一组虽确实存在却是潜意识的。[2]

冯特(1906,129)评说道:"在世界各地的神话归之于神怪的活动中,明显地充满危险,因此人们普遍相信恶灵明显比善意的精灵历史久远。"很可能所有的神怪概念都来自活人与死者的重要关系,此种关系之中继承的情感矛盾在人类后来的发展过程中显现出来。事实是它使同一种根源产生的两种完全相反的心理结构得以产生。一方面恐惧恶魔和鬼魂,另一方面崇拜祖先。[3] 恶魔总是被看做近期死去的死者的精灵(spirit)的事实再好不过地表明了哀悼对神怪信仰产生的影响。哀悼有一种十分特别的心理任务要完成,它的功能是将活人的记忆和希望与死者隔开,当这个目的达到时,痛苦减轻且懊悔,自责和对魔鬼的恐惧也随之减少。开始被当作恶魔惧怕

① 参见《梦的解析》(1900*a*),标准版,5,488页以下。

② 原始人的投射创造与所有创造性的作家运用的拟人手法相近,因为后者以独立个体的形式将心中相反的互相对抗的本能冲动外化。

③ 在对那些患有(或者在儿童期曾患有)怕鬼症的神经症患者进行心理分析的过程中,常常能够毫无困难地显示出那些鬼魂都是以父母的形象出现的。参见与此相关的一篇由黑贝尔林(Haeberlin,1912)撰写的论文"性欲鬼魂"。这篇文章所关注的人不是作为主体的(已经死去)父母,而是那些对他具有色情意义的他人。

的同一精灵现在可以有意得到比较友好的对待,它们被尊为祖先,人们开始祈求它们的佑护。

若我们把活人与死者之间变化着的关系的全过程做一个梳理,奇特情感矛盾的逐步减少过程便凸显出来。现在十分容易地就可压制住潜意识中对死者的敌意——尽管其存在仍有迹可寻——而无须消耗任何特别的心理能量。在早期满足的仇恨与痛苦的温情互相争斗的地方,现在我们却发现了以敬虔的形式结成的一种疤痕,它宣称“对故去者只可言善”。只有神经症患者对亲人逝去的哀悼仍然受强迫性自我谴责的困扰,精神分析揭示出其秘密正是古老的情感矛盾。我们不必在这里讨论这种变化是如何产生的及这种变化多大程度缘于体质的变化,多大程度上缘于家庭关系的真正进步等问题,不过这个例子表示出有这样一种可能性存在。原始人的心理冲动之典型特征是具有高度的情感矛盾,这种情感矛盾较现代文明人要多。可以猜测,随着这种情感矛盾的弱化,作为情感矛盾的症状及两种互相冲突的冲动之间的妥协结果,塔布也逐渐消失。神经症患者不得不复现此种冲突及其引致的塔布,继承了一种古老的方式,可以说是一种返祖现象。正是为适应文明的要求而需要对此种古老方式的补偿,驱使他们无尽地消耗他们的心理能量。

这里我们或许会想到冯特关于塔布一词的双重含义所作的含混而使人困惑的陈述:“神圣”而“邪恶”。起初冯特认为塔布一词并不包含这两种意思,所指只是“那些魔鬼似的东西”、“那些不可触摸的东西”。因此他强调了这两个对立概念的一个重要的共有特征。不过他又补充说这种共有特征的持久存在证明神圣和邪恶本来包含的是同一个领域直至后来才区分开来。

相反,我们的讨论却使我们得出一个简单的结论,即"塔布"一词从最初就有双重意义,这种双重意义被用来替换一种特定的情感矛盾及其产物。"塔布"本身就充满矛盾情感。考虑到使人们感到仅仅该词最确定的词义本身,就可能意味着塔布禁忌应被作为一种情感矛盾的产物来加以理解,广泛的研究得到的结论事实上也正是如此。最古时期的语言研究告诉我们说,曾经有过许多同类词语表达相反的意思:感觉即使与"塔布"一词不尽一致也总有那么一点情感矛盾色彩。[1] 将这种意义对立的"原始词语"(primal word)的发生略作变动便可能使原本同一的两个对立的含义分别获得分离的语言表述。

"塔布"一词遇到了不同的命运。由于该词包含的情感矛盾之重要性越来越弱,该词本身或者不如说是与之类似的那些词遂不为人们所用。我希望后面的相反讨论能够揭示这个概念的命运背后清晰的历史事件的链条,即该词最初与某些特定的以高度的情感矛盾为特征的很具体的人类关系联系在一起,其运用乃由此扩展至其他类似的关系。

如果我没弄错的话,关于塔布的解释亦有助于认识良心(conscience)的起源与本质。不必延伸该术语的内涵,就可以说有一种塔布良心或塔布被冒犯之后的塔布罪恶感,塔布良心可能是人们见到的良心现象的最早形式。

什么是"良心"? 若用语言的证据说明,良心和人们"最确定地意识到"的东西有关系。事实上,有些语言中"良心"与"觉悟"二词

---

① 参见我对埃布尔(Abel)《原始词语的对立意蕴》一文的评论(弗洛伊德,1910*e*)。

很难区分得开。[1]

良心是排斥我们内在的某种产生作用的愿望的内部知觉。不过需要强调一下这种排斥不需求助于任何他者，它是“自我确认的”(certain of itself)，罪恶意识中，这一点表现得更清楚。罪恶意识即我们针对某种愿望的满足而做出的对某一行为之内部谴责的知觉。对这一点提出什么证明看来是多余的，因为无论如何只要有良心，便都必然会感到这样谴责的合理性，同时亦必会感到对自己已实施的行为的自我谴责。同样的特征也见于蒙昧人对塔布的态度之中。作为良心发出的命令，任何对塔布的冒犯都会产生出一种可怕的罪恶感，其产生是必然的，其缘起却不明朗。[2]

如此看来，良心也可能从情感矛盾的基础生发出来，从与这种情感矛盾联结在一起的十分具体的人类关系中生发出来。其生发条件我们已表明是与塔布和强迫性神经症的情况相对应的。也就是说，在其中包含的对立情感之中，有一种是潜意识的且一直被另一种情感冲动支配并压制着。这个结论可由许多我们从神经症的分析中获得的东西提供支持。

首先，在强迫性神经症的特征之中，我发现有一种过度谨慎的独特性，这是一种抵御他的潜意识中隐藏的诱惑而产生的症状。若他们的病情加重，他们产生出一种极为紧张的罪恶感。事实上，人

① 如法语“conscience”一词便包括这两种意义，德语“良心”是“gewissen”，其中词根“wissen”(知道)与“bewusst”即“conscious”意义相同，与本段及下一段中所比较的“gewiss”(肯定，有把握地知道)亦同。

② 与塔布有关的罪恶感一点也不会由于冒犯之无意发生而弱化(参见前文例子)。希腊神话中可发现一个有趣的类似事例，俄狄浦斯之罪并不由于他少知其过甚至与其本意相反而有所减轻。

们可以大胆地说，如果我们在强迫性神经症中找不到罪恶感起源的痕迹的话，也就永远没有希望再寻绎到它了。这项任务可以直接从个体神经症患者的病例中获得解决，可以依靠参照原始人的情况取得相似答案。

其次，我们不能不惊讶于罪恶感很大程度上具有焦虑性质的事实，我们可以毫无疑问地将之描绘为"良心的恐惧"。但焦虑指向潜意识的根源。关于神经症的心理学告诉我们，如果某种冲动的愿望受到压抑，病人的里比多会转化为焦虑。这使我们想到有某种未知的与罪恶感有关的潜意识因素存在着。可以说就是拒斥行为的原因所在。罪恶感中焦虑的特征与这种未知因素相一致。[①]

由于塔布主要在禁忌中表现出来，潜藏的正面(positive)欲望冲动对我们来说是很明显的且不需要与神经症的类推为基础作进一步论证。因为，毕竟没有必要禁止无人欲做的东西，强烈禁止的事情必是所欲的事情，如果我们把这一看起来可信的命题应用到原始人身上去，我们当可得到他们最强烈的欲望正是杀死君王与祭司、乱伦、虐待死人等等的结论。这看起来没有多少可能性。若我们将同样的命题应用到我们自己身上，我们会受到极其尖锐的否认，因为我们从自己的行为中很清楚地听到良心的呼唤，我们无比绝对地确认我们相信我们不会遇到即使是最轻微的诱惑去冒犯这些禁忌，例如我们有"不可杀人"的律令，而且在冒犯这些禁忌的念头面前，我们只会感到恐惧。

---

① 值得注意的是，弗洛伊德对良心和焦虑的起源与本质的观点在其后来的作品中有很大修正。这些后期观点可见于《精神分析导论讲演新篇》(1933*a*)中第三十一、三十二讲。

然而，如果我们真的承认良心在此坚称一切的话，接下来的是，一方面包括塔布和我们的道德禁忌在内的这些禁令成为多余；另一方面，良心之存在依旧无法解释，良心塔布和神经症之间也不再有什么关系。换句话说，我们又要回到我们原有的在我们从精神分析学的角度探讨这个问题之前的知识水平上。

另一方面，假如我们将精神分析有关常人的梦的研究取得的结果考虑在内的话，结果将是我们自己比我们怀疑的更强烈更频繁地受到某种杀人的诱惑，尽管这种诱惑存在于我们的意识可见的范围之外，它仍对心理产生着影响。继而，如若我们认识到某些神经症患者压抑式的禁忌乃是对抗强烈的杀人冲动的保证或对此冲动的自我惩处，我们便会因此而更应强调我们的命题之重要性，即有禁忌之处必有潜在的欲望。我们应该假定杀人的欲望确实存在于无意识之中，无论是塔布还是道德禁忌从心理学意义上讲都不是多余的。恰与之相反，对杀人冲动的矛盾态度之存在说明并确证了它们的必要性。

我反复强调的此种情感矛盾关系的一个基本特征，即正面的欲望冲动属潜意识层面的事实，打开了我们进一步追究和可能的进一步解释的大门。潜意识中的心理过程并非在每一个方面都与我们能够由意识觉察到的心理过程完全一样，它们具有后者被禁绝的一些特别的自由。一种潜意识冲动的根源并不必然就在它表现出来的地方，它可能表现在一些十分不同的方面，并作用到与其原初不相干的人或关系之上。它可能通过所谓的“置换”机制到达该处并引起我们的注意。而且，由于潜意识心理过程的不可消除性及其对修正的不可感受性，它可能从很早的时候便存在于其中，那时它是合宜的，只是到后来随着时间与环境的变化它的显现才无可避免地

显得奇怪起来。这些仅是一些蛛丝马迹,不过如果我们能认真地阐释它们,它们在我们对文明发展的理解中的重要意义便会凸显出来。

在对此讨论做出结论之前,一个能够为我们后面的探讨作些铺垫的要点须提出讲一讲,以免忽视。在坚持塔布禁忌与道德禁忌之间的本质相似性的时候,我并没有想要否认二者之间必定存在心理差异这一事实。为什么禁忌不再以塔布的形式出现,惟一可能的理由是影响潜藏于它们之下的情感矛盾的环境发生了某些变化。

在我们关于塔布问题的分析性考察之中,迄今为止,我们都沿着我们能够说明的它与强迫性神经症之间的一致之处进行。不过,塔布终究不是神经症而是一种社会习俗。我们因而面临着解释神经症与塔布之类文化产物之间存在着哪些根本性差异的任务。

我将再次以一件简单的事实作为我的出发点。原始人害怕冒犯塔布会导致的惩罚,一般是重病或死亡。惩罚的危险降于肇事者身上。强迫性神经症的情况与之不同。若患者实施了某些被禁行为,他惧怕的惩罚落到的不是他自己而是别人的头上。此人之身份一般不确定,不过通过分析通常不难发现他与患者的关系非常亲近。所以,此处看来神经症患者的行为是以他人为中心的而原始人的行为则以自己为中心。只要当冒犯塔布的肇事者没有自动遭报时,蒙昧人才会产生出一种他们都面临危险的集体感,他们自己这时才赶快去执行那被疏忽的惩罚。解释这种一致性的机制没有什么困难。主要是由于对某种有传染性的榜样的恐惧,对模仿之诱惑的恐惧。也即对塔布的传染性的恐惧。若一个人能成功地满足被压抑的欲望,社群中所有其他成员的同一种欲望便必然被点燃起来。为了继续压制诱惑,必须剥夺受人嫉妒的冒犯者从中得到的一

切成果。在赎罪行为的掩饰下,惩罚会给那些执行惩罚的人以机会去违反同样的禁令,这种情况并不少见。这事实上是人类刑罚体系的基础之一,确切无疑,这种刑罚体系建立在被禁冲动在犯罪团体与复仇团体中以同样的方式表现出来这一假设之上。这里,精神分析不过是证实了那些虔敬者的习惯的一句口头禅罢了:我们都是可怜的罪人。

那么,我们如何解释神经症患者心中那种出人意料的崇高品质呢?他们不是为自己而完全是为了他们所爱的人而害怕。分析研究表明,这种态度并不是原初性的。开始,即刚患病之时,惩罚的恐惧和蒙昧人的情况相似,指向患者自身。他只为自己的生命而恐惧,只是后来这种死亡的恐惧才被置换到另一个他所爱的人身上。过程稍显复杂,不过我们能够把它完全理清。禁忌之根源中,无疑存在某种针对患者的所爱之人的敌意冲动,希望那人死去。这种冲动受禁忌压抑,禁忌则与某种具体行为相联,通过置换作用,这种行为可能就表现为一种针对患者所爱之人的致死性行为。实施此行为意味着将受到死亡的威胁。这个过程继续进行,原初愿所爱之人死去的欲望,便被怕他死去的恐惧替换。所以当神经症显出如此温柔的利他主义特征时,它不过是对隐藏的与之对立的极端自我中心主义进行补偿罢了。仅对他人表现出关怀而不将之视为性对象的情感我们可以称之为"社会的"情感。隐藏进这些社会性因素的背景之中是神经症的一个基本特征,尽管此一特征后来又被过度补偿(over-compensation)掩饰起来。

我不想只在这些社会性冲动的起源及其与其他基本人类本能之间的关系之类问题之上徘徊不前,我将以另外一个例子来说明神经症的第二个主要特征。从其相应的形式上看,塔布很近似于神经

症患者对触摸的恐惧,类似于他的"触摸恐怖症"。在神经症的情况下,禁忌无疑与性方面的触摸有关系。精神分析表明,神经症中已被转移和置换的本能力量一般而言确实来自于性。塔布方面,被禁的触摸行为明显不能仅从性的意义上进行理解,而应从更广泛的攻击、占有、自持等意义上理解才对。如果存在一种针对首领和与之有关系的所有东西的禁忌,便意味着相同的冲动之中当有某种抑制因素。在不同的情况下,这种抑制因素会以监视首领甚至以加冕前对他进行肉体摧残的方式表现出来。所以说神经症的特征在于性的因素压倒了社会本能因素。不过,社会本能自身亦来自某种特定种类的组合体之中的利己与性欲成分。

塔布与强迫性神经症之间的这种简单对比足以使我们推测到不同形式的神经症与文化习俗之间关系的本质所在,明白对神经症的心理学研究如何对理解文明的发展具有重要意义。

神经症一方面突出地显示出与重要的社会习俗、艺术、宗教和哲学之间深远的一致性。但另一方面它们看来又似乎是它们的扭曲形式。可以说癔病是对艺术创作的可笑模仿,强迫性神经症是对宗教的可笑模仿,偏执狂幻觉是对哲学体系的可笑模仿,偏差根本上来自于神经症乃是非社会性构造的事实。它们想通过个人的方式来达到集体努力方可能实现的成果。如果我们分析一下神经症中起作用的本能,我们会发现其中来自性的本能性力量发挥着决定性的影响。而另一方面,相应的文化形式则基于源自利己主义和性欲因素之组合的社会本能。性要求无法使人们以与自我保存需要的相同方式联合起来。性的满足本质上是每一个个体的私事。

神经症之非社会性本质的发端乃源于其最基本的目的,即逃离让人不满的现实,到达一个比较快乐的幻想世界。神经症患者如此

想要逃离的真实世界，受人类社会及其集体产生的习俗的支配。脱离现实即同时脱离人群。[①]

① 本文中许多塔布与强迫性神经症之间的相比之处可见于《鼠人》(1909*d*)病史的描述。塔布的主题在弗洛伊德《处女的禁忌》(1918*a*)一文中有进一步的探讨。人对死亡的态度问题，亦可参见《目前对战争与死亡的看法》(1915*b*)，《梦的解析》(1900*a*)中第七章进一步明确了本文关于注意的讨论。性冲动和社会结构之间的直接对立在《群体心理学》(1912*c*)中有详细说明。

第三篇　万物有灵论、巫术与思想万能

（一）

试图将精神分析的成果应用于精神科学领域的作品无可避免地有一种缺憾，对于这两种学问而言，它们能够提供的东西太少了。这种作品本质上仅仅能够作为一种激励物罢了，它们不过给专家提供了某种启发，使他们在他们自己的研究工作中能够将其考虑进去。一篇试图讨论所谓“万物有灵论”（animism）此一范围无限广泛论题的文章，必然也会极其明显地具有此种缺憾。

狭义的万物有灵论乃是关于灵魂（soul）的学说。广义的万物有灵论乃则指关于精灵（spiritual beings）的一般学说。“物活论”（animatism）此一术语亦被用来指称我们看起来无生命的对象具有生命特征的理论。“动物性”（animalism）和“人性”（manism）这两个术语亦见于此种理论。“泛灵论”一词起初用来指一种具体的哲学体系，应该是泰勒赋予它的现在的意义。[①]

引进这些术语的原因在于我们对我们已知的原始民族对自然与宇宙极为独特的观点有了某种认识，包括过去和现在的原始民

---

① 参见泰勒（Tylor，1891，1，425），冯特（Wundt，1906，142 页以下及 173 页）与马雷特（Marett；1900，171）。

族及他们的知识。他们认为世界充满无数有善有恶的精灵，这些精灵与魔鬼被他们看做是自然现象的原因，他们相信不仅动物和植物甚至所有无生命的物体都由它们激活。这种原始"自然哲学"[①] 的第三个，也许也是最重要的部分，我们其实不那么陌生。因为，虽然我们并不怎么相信精灵的存在，或以非人的自然力解释自然现象，他们的第三种信仰却和我们相距不是很远。因为原始人相信人类每一个个体中都潜藏着类似的精灵。这些属于人类体内的灵魂能够离开它们原有的居所移至其他人体内。它们是在某种程度上独立于肉体的精神活动的载体。最初灵魂被描绘为和具体人十分相似的东西，只是在漫长的发展过程中它们才丢掉自己的物质特征变得高度"精神化"(spiritualized)了。[②]

多数权威倾向于认为，这些关于灵魂的观念是万物有灵论体系的原本性核心，精灵不过是独立出去的灵魂罢了。动物、植物和非生命物体的灵魂来自与人类灵魂的类比。

原始人如何获得作为万物有灵论根基的那种独特的二元论观点？对此问题可以假定他们是通过观察睡眠(包括梦)及与睡眠非常相似的死亡现象，且试图解释这些与每一个人都有密切联系的状态而达到的。此种理论化的主要出发点必是死亡问题。生命的无限延长，即不朽，被原始人看做很自然的事情。死亡的观念只是后来才被勉强接受。即使对我们而言，死亡也不过是个没什么明确含义缺乏内容的概念。万物有灵论之基本信条形成过程中可能也曾产生影响的其他一些被观察到或经历到的事实，如梦境、阴

① "Naturphilosophie"，谢林(Schelling)的泛神论哲学。

② 冯特(1906)第四章"心理表象"。

翳、镜像等等,[1] 曾引起人们非常热烈却没什么结论的争论。

人们曾经将这样的推论看做极为自然而丝毫不引起困惑的认识,即原始人会对引起他们推测的现象做出反应,形成灵魂观念并将之扩展至外在世界的对象之上。冯特(1906,154)在讨论相同的万物有灵论观念产生于不同时期极不相同的民族时声称:“它们是神话时代的意识必然的产物……在这种意义上,原始万物有灵论便必须被看做是人们自然状态的精神表达,我们的观察能够达到的就是这些。”赋予非生命物体以生命的理由,休谟(Hume)已在其《宗教的自然史》第三部分谈到:“人类有一种普遍的把所有存在物想象为和他们自己一样的倾向,并会把他们熟知的、他们直接感受到的那些性质转移到每一个对象之上。”[2]

万物有灵论是种思想体系,它不仅给特定的现象做出解释,而且使我们从某个视角将整个宇宙作为一个整体来加以把握。若我们同意权威们的观点,人类在漫长的历史过程中曾经发展出如此三种整体学说:万物有灵论(或神话的)、宗教和科学,如同三幅宇宙的伟大画卷,其中最先产生的万物有灵论可能最严密最彻底并对宇宙的本质做出了的确十分完整的解释。这种人类最初的宇宙观乃是一种心理学理论。至于在多大程度上它仍保持在现代生活之中,无论是以低级的迷信形式还是作为我们的言语、信仰与哲学所依赖的活的根基,都超出了我们目前的讨论范围。

想到这三个阶段,当可说万物有灵论本身仍不是一种宗教,不过包含了宗教后来得以形成的基础。同样明显的是,神话亦植根

① 参见冯特(同上)、斯宾塞(1893,1)及《大不列颠百科全书》(1910-1911)“万物有灵论”、“神话”等条。

② 见泰勒(1891,1,477)。

于万物有灵论的前提，尽管神话与万物有灵论之间的关系在一些根本的方面看起来似乎无法解释。

（二）

不过我们对该问题的精神分析学研究乃从另一个方面展开。设想人们只是由于纯思辨的好奇心的推动便创造出他们第一种宇宙体系的想法是错误的。实践层面上对他们周围世界的控制需要肯定发挥了某种作用。这样，当我们了解到与万物有灵论体系一起出现的还有一整套关于如何取得对人、兽、物或更应说是它们的灵魂的指示之时，并不会感到吃惊。这些指示以“巫术”和“魔法”的名称出现。[1] 雷诺(Reinach，1905－1912，2，15)将之描绘为“万物有灵论的策略”(strategy of animism)。我则宁愿从休伯特(Hubert)和莫斯((Mauss)1904，142页以下)的说法将它看做万物有灵论之技术。

巫术与魔法的概念能否清楚区分开来?[2] 如果我们愿意采取某种武断地忽略语言运用中的多变性的态度的话，或者是可以的。这样，巫术本质上可认为是以人们在相似处境下对待人一样的方式对待那些灵魂而对其施加影响的艺术，抚慰它们，向它们赔罪，向它们示好，威胁它们，夺去它们的力量，使它们遵从某人之意愿，这些同样的已经证明对活生生的人有作用的方法被运用着。魔法

① 原文为“Zauberei”和“Magie”。

② 巫术(sorcery)和魔法(magic)二词有细微差别，为区别起见，姑译如是。下文中亦一律照例。——中译者。

则与之不同，从根本上讲，魔法并不管灵体的存在，它使用与日常的心理学方法不同的独特方法。人们很容易猜测魔法是万物有灵论技术更早也更重要的分支，因为魔法的方法与其他方法比较，可以用来对付精灵，[①] 同样，魔法可以被应用于我们认为的自然之灵化过程还没有开始的情况之下。

魔法服务于极为不同的目的——它要使自然现象服从于人的意志，它要个人免受其敌人和危险的伤害，它要给人以力量来伤害其敌人。魔法行为依据的基本前提，或者更确切些，魔法的基本原则，非常引人注目以至于权威们无一例外地都有所认识。如果可以把相伴的道德判断弃置一旁，泰勒(1891，1，116)对此问题的看法是，魔法说白了只是将思想联系错以为是真正的联系罢了。我将以两组魔法行为来说明这个特征。

分布最广的伤害敌人的魔法是用任何方便的材料做一个它的肖像。肖像是否与敌人相像关系并不大，任何东西都可以“被当作”他的肖像。这样，无论对其肖像如何处置，同样的结果都将降临到那个被诅咒的真人身上，肖像身上的任何部分只要被毁掉，后者身上的同一部分便也会出问题。同样的魔法技术不仅用来发泄私恨，也可能被用来服务于某种虔敬的目的或帮助神战胜恶魔。下文引自弗雷泽(1911*a*，1，67)：“每天晚上，太阳神拉(Ra)从西方的晚霞中沉入它的居处之时，它都要受到头号恶神阿培比(Apepi)带领下的大群恶魔的攻击。它与它们彻夜战斗，有时候在白天，黑暗力量仍能将乌云送进埃及蔚蓝的天空中遮蔽日神的光芒，减弱

① 若以噪音或喊叫吓走精灵，其行为纯属巫术行为，若以控制其名字来对之施压，运用的便是魔法。

它的威力。为了帮助太阳神在这每日的战斗中胜利，底比斯(Thebes)的日神庙每日都要举行一种仪式，日神的敌人阿培比被人们做成蜡像，或是一条面目狰狞的鳄鱼，或是一条盘曲的毒蛇，恶魔的名字用绿墨水写在其上。再用上面有绿墨水画着阿培比像的纸袋裹起来，再用黑毛系到蜡像上。人们向它吐唾沫，用石刀砍，摔到地上。祭司用左脚不断践踏蜡像，然后再用特定的植物或草的火焰将之焚毁。阿培比自己如此被有效地处理过后，它手下每一个主要恶魔的蜡像及它们的父亲、母亲和孩子也被以同样的方式处理一番并焚烧掉。这种伴随着某种专门咒语的仪式不仅在每天的早上、中午和晚上重复，无论何时只要有风暴、大雨或遮住太阳光芒的乌云，此仪式也都要进行一番。黑暗之神、云神和雨神等恶魔都会感受到加在它的蜡像之上的伤害，就和加到它们自己身上一样。至少在一段时间内，它们会逃去，而为善的太阳神再次发出胜利的光芒。"①

从大量具有相似基础的魔法行为之中，我只想再讲两种。它们曾在各个时代的原始人中间发挥了很大作用，并在某种程度上持存于较高文明阶段的神话与崇拜之中，此即求雨和祈丰产的仪式。求雨魔法通过模仿雨或引致降雨的乌云雷电的方式进行，人们或可以说这是一种"雨的演示"。例如日本，"一群阿伊努人用筛子撒水，其他人拿着一只装着帆与桨的碗当作船，在村庄和园子里

---

① 可能《圣经》中反对为活物造偶像的禁忌并不是来自对造形艺术的反对，而是出于使魔法失去一种工具的愿望，希伯来宗教痛恨魔法。参见弗雷泽(1911*a*,1,87)。

又是推又是拉。"[1] 祈求土地肥沃的魔法则以相同的方式通过人的性交之戏剧性表达来达到目的。数不清的例子之一,"爪哇有些地方,稻谷将要扬花的季节,农民和他们的妻子便在晚上到地里去,并在那儿性交",以为稻子做丰产的表率。"[2] 不过受禁的乱伦性关系则会使人害怕,会使谷物绝收,土地贫瘠。[3]

某些否定性仪式,即防范性魔法,亦须纳入到这一组中。"当一个迪雅克村子里的人出去到丛林里打野猪时,呆在家里的人在此期间不能用手摸油和水,因为他们若这样做,猎手就会都"手滑"(butter - fingered),猎物会从他的手中滑走。"[4] 再有,"如果一位吉利亚克(Gilyak)猎手在森林中追猎,他在家中的孩子就会被禁止在木头或沙子上画画,因为他们害怕孩子这样做会使森林中的道路变得和他们的画那样复杂,猎人就可能迷路而再也回不来了。"[5] 和许多其他魔法作用的例子一样,这些例子中,距离的因素被忽视了。换句话说,心灵感应被认为是理所当然的。因此我们理解魔法的这个特征不会有任何困难。

这里无疑可以看到所有这些例子中发生作用的因素是什么,那便是所实施之行为与预期结果之间的相似性。因为这个原因,弗雷泽把此类魔法称做"模仿性的"或"拟情性的"(homoeopathic)。如果我希望天下雨,我只需做出像是下雨或使人想到下雨的

① 弗雷泽(1911*a*,1,251),见巴彻勒(Batchelor,1901,333)。

② 弗雷泽(1911*a*,2,98),见威尔肯(Wilken,1884,958)。

③ 同样的恐惧可见于索福克勒斯(Sophocles)的《俄狄浦斯王》一剧中,如序幕及歌队合唱第一部分。

④ 弗雷泽(1911a,1,120),见罗思(Roth,1,430)。

⑤ 弗雷泽(1911*a*,1,122),见拉贝(Labbe,1903,268)。

动作即可。文明在后来的发展阶段上，在神庙前游行祈求其中的神明降雨的方法代替了这种降雨魔法。最后这种宗教性的技术也依例被放弃了，人们试图影响大气以得雨。

第二组魔法行为中，相似性原则不起作用，它的地位被另一种原则代替。下面的例子马上就会揭示出这个原则的本质。

还有另外一种可以伤害敌人的方法。获得一些敌人的头发、指甲或其他废弃物甚至他衣服上的一小块布，以某种敌意的方式对待它们即可。如此一来便和抓到敌人自己没什么两样，敌人将体会到施加在他的这些物品上的敌意对待。在原始人看来，一个人最重要的部分之一是他的名字，因此，若谁知道一个人或一个精灵的名字，他就获得了对名字主人的某种控制力。这便是在关于塔布一文中正接触到的关于名字运用的奇特防范措施及禁忌的缘由。在这些例子里，类同性（affinity）明显地取代了相似性的地位。

原始民族食人习惯较高层次的动机亦与此有相类似的起源。通过吃的行为与某人身体的某些部分结合同时可以得到他所具有的品质。这导致特定情况下的防范与限制饮食。一个怀着孩子的妇女需避免食用某些特定动物的肉，是因为害怕其不良品质（例如懦弱）等可能被传递到她所怀的孩子身上。魔法的威力即使在这两种东西之间的联系已经中断，或两者之间只是在某种特定的重要情况下发生过联系，也在事实上有所改变。例如，伤口和致伤的兵器之间存在某种魔法关联的信念，便可追溯至数千年之久而未曾有所改变。如果一个美拉尼西亚人能够得到射伤他的弓，他便会小心地将之保存在一个阴凉的地方，以求减缓其伤口发炎。但如果这弓仍留在敌人手中，它便肯定会被挂在火焰的近上方以使

伤口彻底发热和发炎。[1] 普利尼(Pliny)在他的《自然史》第八卷第七章告诉我们:"如果你伤了人却为之后悔,你只需在伤人的手上吐上唾沫便可,伤者的痛苦立刻便会得到缓和。"(弗雷泽,1911*a*,1,201),弗朗西斯·培根(Francis Bacon)于其《千年自然史》(10,998)中提到:"人们一向接受并保证,涂油于伤人的武器之上可使伤口自动愈合。英国乡下人据说甚至今天还沿用此一旧例,若他们以镰刀伤了自己,他们总要小心地保持镰刀清洁,以防伤口化脓。"1902 年 6 月一位叫玛丽达·亨利(Matilda Henry)的诺威治(Norwich)妇女意外地被一只铁钉扎进脚底,不仅没有检查伤,甚至连袜子也没有脱,她只是叫她的女儿在钉上涂上动物油。说这样伤口就没事了。几天后她死于破伤风。原因即她用了这种错误的抗菌剂(弗雷泽,同上,203)。

以上的一组例子翔实地表明了弗雷泽在所谓交感性魔法中将之与模仿性魔法区分开来的部分。他们相信的作用法则不是相似性,而是空间上的联系或接近或至少在想象中的接近,即对其接近的回忆中的接近。不过由于相似与接近是联想过程的两个基本法则,看起来魔法仪式中所有愚昧现象真正的解释当是其中思想联系的支配作用。我已经引用过泰勒对魔法的阐述,现在看来确实很是恰当。弗雷泽(1911*a*,1,420)曾用几乎相同的语言作过表述:"人们错误地将他们思想的秩序当成了自然的秩序,因此想象他们具有的或似乎具有的对他们的思想的控制,能够使他们对事物也能实施相应的控制。"

了解到这个对魔法使人茅塞顿开的解释曾被一些学者以为不

---

① 弗雷泽(1911a,1,201),见科德林顿(Codrington,1891,310)。

足取而加以反对(如托马斯,1910－1911*a*),我们开始一定很是惊讶。不过想一想却会明白,这种批评是公正的。魔法的联想理论仅仅解释了魔法实施的途径,而没有解释其真正的本质,或可以说是没有解释。引致以心理规律代替自然法则的错误认识所在,明显地有某种动力因素被忽视了。但寻找这被遗忘因素的弗雷泽理论的批评者们都走入了歧途。其实只要将联想理论进一步发展与深化,就很容易达到一个关于魔法的令人满意的解释。

让我们首先看一下较简单也更重要的模仿性魔法的情况,据弗雷泽(1911a,1,54)的观点,模仿性魔法可以单独实施,而交感性魔法则需以之为预设条件。很容易发现促使人们实施魔法的动机所在,即人类的愿望,我们需要假设的只是原始人对自己愿望的力量无比相信。他们以魔法的方式从事的一切能够实现,根本原因仅仅是因为他们希望其发生。所以,首先只能把重点放在他们的愿望上。

尽管儿童的运动效率仍较低,但他们的心理状态可与此进行类比。我曾在别处(1911*b*)提出过一个假说,首先便是他们以一种幻觉的方式满足自己的愿望,即他们感官通过外倾式兴奋(centrifugal excitations)给自己营造一种令人满足的情境。成年原始人有与之不同的另外的方法。其愿望的出现伴随着某种运动的冲动,即运动意志,它日后注定要为满足其愿望而改变整个世界的面貌。这种运动冲动首先被用来提供一种满足情境的表象,以一种可使人有可能通过可叫做运动幻觉(motor hallucinations)的方式体验满足感的方式提供。这种愿望满足的表象与儿童的游戏十分有可比性,儿童的游戏代替早先其纯粹感官性的满足技巧。如果儿童和原始人发现游戏和模仿性表象足以满足他们的愿望,以我

们的感觉,并不表明他们不冒称强大,也不表明他们顺从地承认自己事实上的无能。很容易理解,这是他们给自己的愿望赋予的高能性(paramount virtue)造成的,也是愿望作用的方式造成的,随着时间的推移,心理的重点从魔法行为的动机转向实施魔法的方式,也就是行为本身(或可更正确地说,正是这些方式向其行为者展现了他赋予自己心理行为的过高评价)。这样,看起来好像是魔法行为本身与预期结果之间的相似性自己决定了结果的产生。万物有灵论的思想阶段,不可能有机会展示与此事实之真正状况对立的证据,但这种可能性后来的确出现过。当时尽管所有这些魔法过程仍在实施,作为一种压抑中的倾向的表达方式,怀疑的心理现象开始出现。这时候人们准备承认的魔法呼召精灵除非相信实无结果。求告者的魔法力量若无背后的虔敬支持便会失败。[①]

曾经有可能在接近联想(association of contiguity)的基础上构建一种交感性法术体系的事实表明,归之于愿望和意志的重要性曾被扩展至受到意志支配的心理行为。这样对所有心理过程的评价便普遍过高,站在我们对现实与思想之间关系的了解的角度,便不能不使我们感到对后者这种对待世界的态度的评价是过高了,人们所持的对事物的观念之间的联系被认为就是事物本身之间的关系。由于距离在思想中不具有重要性,既然时空距离都极遥远

① 参见《哈姆雷特》第三幕第三场国王词:

我的言语高高飞起,
我的思想滞留地下;
没有思想的言语,
永远不会上升天界。

(汉译见朱生豪译本——中译者)

的东西可毫无困难地被一种简单的意识行为理解，魔法世界便同样具有一种心灵感应式的能力，无论距离多远，都可将过去的情境看做是在当下发生的。万物有灵论时代对内心世界的省视肯定会掩去世界的其他境况，我们似乎能感到这些境况的存在。

进一步当会看到，联想的两个原则，相似和接近都可包括在内涵更广的"接触"(contact)概念之中。由接近产生联想是接触的原意，由相似产生联想是接触的隐喻意。运用同一个词语来表示两种不同的关系无疑是由于与心理过程有关的某个特征我们仍未把握。这里"接触"概念的所指范围，和我们在塔布的分析中看到的一致。

总之，如此乃可说魔法的支配性原则，即万物有灵思想模式下的某种技术，是一种"思想万能"(omnipotence of thought)的原则。

(三)

我从一位受强迫性观念困扰，但智力很高的人那里借用了"思想万能"的术语，在以精神分析方法治疗之后，他能对他的行为效用的良好感觉予以说明[①] (参见弗洛伊德，1909*d*)。他创造了这个短语以解释所有他和其他患同种疾病的人受其困扰的奇怪而神秘的事件。如果他想到谁，他会认为马上就可以魔法似地见到他。如果他突然问起某位很久未见的熟人的健康，他会听到熟人刚刚死去的消息，看来好像有一种心灵感应的信息从他那里传来。即使没有任何意图，他只要骂了某个陌生人，他便会认定被骂者不久

① 即《鼠人》(参见标准版，10，233页以下)。

将死去，因此，他会感到对其死亡负有责任。治疗过程中，该患者本人已能告诉我多数情况下这种欺骗性表象如何出现，以及他自己用什么方法帮助强化自己的迷信观念。所有的强迫性神经症患者都以此种方式迷信和他们较正确的判断相对立的东西。①

正是在强迫性神经症中，思想万能保存得最为清晰可见，这种原始思维模式的结果与意识亦最接近。但我们千万不能因此而被误导，认为这是此种神经症独有的突出特征。因为精神分析的调查揭示出其他神经症中亦同样存在这种情况。所有神经症中症状形成的决定性因素基本上都是思想现实而非经验现实。神经症患者生活在另一个世界，就像我在别处（1911*b*，该文近结尾处）曾经讲过的那样。在那里只有"神经症通货"（neurotic currency）才是合法的。也就是说，他们只受紧张思想之中的内容和情感幻像的影响，它们与外部世界的真实是否一致并不重要。歇斯底里症患者发病时不断重复并固着于其症状中的行为，便是只能在他们的想象中才能以特定形式出现的体验，尽管归根到底这些想象的体验确实仍可追溯至事实事件或以之为基础。将神经症患者的罪感归之于现实中的错误行为亦表现出一种同样的误解。强迫性神经症患者会为其负罪感而不堪重负。这种负罪感与杀人如麻者的负罪感相当。不过事实上，神经症患者从童年时代起，便以一种体谅和谨慎的态度对待他周围的人们。但尽管如此，他的负罪感仍有

① 尽管到达了某个阶段之后，据我们的判断，我们已抛弃了这种寻求强化思想万能和万物有灵思想模式的信念。但看来我们要把"神秘可怕"的性质归之于这样的印象（参见弗洛伊德后来的论文《神秘可怕之物》，1919*h*）。

其合理性，因为它植根于他潜意识中起作用的希望他人死去的强烈而持续的愿望。若我们考虑潜意识中的思想而非有意行为，他的负罪感确实有这么一种合理性。这样，思想万能这种对心理过程较现实世界而言的过高评价，看来在神经症患者的行为及所有源之于它的行为中都发挥着无限的作用。若其中一位患者得到精神分析的治疗，使他意识到他潜意识的思想，他将无法相信思想的自由并会永远害怕表达其罪恶愿望，似乎一旦表达，便不可避免地会引致其实现。这种行为和他日常生活中表现出的迷信行为一样，表明他与相信仅靠思想就可改变外部世界的蒙昧人很是相像。

这些患者最初的强迫性行为有某种完整的魔法行为特征。若它们不是魔法式的符咒，它们无论如何也应是与之相对应的行为，其实施乃为驱除那些通常是神经症之开端的灾难期待。无论我什么时候穿透此中神秘，我都会发现这种人们期待的灾难便是死亡。叔本华(Schopenhauer)说死亡问题是所有哲学的开端，而我们也已明白灵魂与魔鬼信念的源头，或者万物有灵论的本质，皆可追溯至死亡给人们留下的印象。至于强迫性神经症患者的强迫性行为或保护性行为是否遵循相似律(或如本例，对比律)，则很难判断。因为总的来说，由于神经症状态的影响，患者的行为被扭曲，它们被转变为一些极小的行为，一些本身就非常琐碎的行为。[①] 强迫性神经症的保护性程式也已在魔法的程式中有其对应的部分。不过描绘一下强迫性行为的过程还是可以的，我们能够说明它们如何以尽量远地避开任何性的东西开始——对罪恶欲望的魔法式防御——又如何以成为受禁性行为的替代及对其最相近的可能模仿

① 这种向极小行为的转变动机，见下文(又见标准版，10,241)。

而告终。

如果我们愿意接受前述人类宇宙观的进化观点，即从万物有灵论阶段到宗教阶段到今天的科学阶段，追索"思想万能"在它们之中的兴衰便不会困难。万物有灵论阶段，人们将万能归于他们自己，宗教阶段他们将之转给神明，不过并没有真的放弃他们自己的权力，因为他们还保有按照自己的愿望以各种方式影响神明的权力。科学的宇宙观则不再给人类万能以任何空间，人们认识到他们的渺小，不得不服从死亡与其他的自然之必然。不过人类万能的原始信念仍或多或少地在人们对人类精神力量的信赖中有所保留，这种精神力量与现实的法则对抗着。

若我们从成年形式开始到童年早期形式来追溯个体的里比多倾向的发展过程，便可见到一个重要的特征。我已在我们《性欲三论》(1905*d*)中对此有所阐述。虽然性本能显然一开始就可观察到，但最早它们并不针对任何外部对象。性本能的各个不同成分各自独立起作用，获取快乐并在主体自己的身体中寻找满足，这个阶段即所谓性欲的自体阶段(auto-erotism)，该阶段之后才有对对象的选择。

进一步的研究表明，在这两个阶段之中插入另一个阶段，或者换句话说，把第一阶段性欲的自体阶段分成两个阶段是便宜也是必须的。此中间阶段之重要性会随研究之深入而越来越明显，原来彼此孤立的性本能此时合为一个整体，并同时找到一个对象。不过这个对象并非外在于主体的东西，而是他自己的自我(ego)，自我之形成亦大约同时。考虑到此新阶段中的病理性固着(pathological fixation)，我们将这个以后会变得显而易见的现象称为"自恋"，患者的行为就像是他爱上了自己。据我们的分析，其利

己本能与里比多愿望此时还未可分离。

原来互不关联的性本能于自恋阶段已经合成一个整体并将其自我作为性感关注的对象。尽管我们已不愿再以足够的精确性来描述自恋阶段的特征。我们也已猜到这种自恋组织不会被完全放弃。即使在为自己的里比多找到外部对象之后，人仍会多少保留一些自恋倾向。人们对其选择的对象的情感倾注，可说是里比多的发散，里比多仍存留于其自我之中且能被重新收回自我。热恋状态在心理学看来是值得重视的精神病正常原型（normal prototype），表现出相对于自恋的里比多发散之极致状态。①

如我们所见，原始人和神经症患者给心理行为以高度的评价——在我们看来这种评价过高。应该可以建立这种态度与自恋之间的关系并将之视作自恋的一个必要部分。可以说原始人的思维过程很大程度上仍是性取向化（sexualized）的。这就是他们相信思想万能的原因，他们无可动摇的对控制世界的可能性之信念亦植根于此。所以他们才始终无法获得可以让他们认识到人在宇宙中之真正位置的唾手可得的经验。至于神经症患者，我们发现一方面他们的素质中遗留着相当一部分此类原始态度，另一方面，他们的性压抑使他们的思维过程进一步性取向化（sexualization），无论思想中的里比多过分倾注（libidinal hypercathexis）是原生的现象还是智性自恋（intellectual narcissism）与思想万能② 的倒退引致的后果，上述二者的心理后果肯定都是相同的。

---

① 弗洛伊德后来在《论自恋：导论》一文中对自恋问题有详尽讨论。

② 如萨利（Sully）教授在儿童中发现并为之命名的那样，某种唯我论（Solipsism）或贝克莱主义（Berkleianism）使蒙昧人拒绝承认死亡乃是一种事实，几乎已成为此问题上所有研究者的公理。

如果我们把原始民族的思想万能看做他们自恋的证据，我们便敢于尝试比较人类宇宙观的发展过程中的不同类型和个体里比多发展的不同阶段。万物有灵阶段恰好在年代上和内容上与自恋相对应，宗教阶段与对象选择(object - choice)阶段(特征是儿童依恋父母)相对应；科学阶段则对应于个体成熟并放弃快乐原则使自己适应现实，转向外部世界选择欲望对象的阶段。①

我们的文明中只有一个领域仍保存着思想万能，即艺术领域。只有在艺术中，仍发生着被欲望折磨的人去实施类似满足那些欲望的事情。幸亏有艺术错觉的存在，其随意的行为便产生了种种情感效果，使一切便如真实。人们很恰当地称之为"艺术的魔力"(magic of art)，且把艺术家比为魔法师，不过，这种比方的意义可能要远远超过其内容本身。毫无疑问，艺术的产生绝非纯为艺术本身。在原初意义上，艺术乃是宣泄那些如今已几乎消失的冲动。而且我们能够猜到，其中肯定存在许多魔法性目的。②

---

① 在此只简单提示一个事实。儿童的初始性自恋(original narcissism)决定了我们对儿童性格发展的看法，并排除了他们有任何原始自卑感(primary sense of inferiority)的可能性[如奥尔德(Alder)所说。参见弗洛伊德1914*d*]。

② 参见雷诺《艺术的魅力》(1905 - 1912，1，125～136)。雷诺认为，创做法国岩洞中留下的动物石刻和壁画的艺术家们，其意并不在"愉悦"而在于"召唤"或施魔召魂。这样，他解释了为什么这些画像都处于洞穴中最黑暗和最少人迹的地方，及人们在这些画像中看不到凶猛的食肉动物的原因。"现代的人们常用隐喻的方式说起大艺术家妙笔的魔力或更泛泛地说是艺术的魔力。虽这种表达已不再具有神秘力量的本意(此乃人类意志强于其他生命的意愿或物体之上的一种力量)，正如我们见到的，人们都的确曾如此认为——至少艺术家认为是这样。"(Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de L'art. Entendu an sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigoureusement vraie, du moins dans l'opinion des artistes.)(同上，136)

(四)

所以说人类形成的第一幅世界图景——万物有灵论——像一种心理上的世界图景。它不需任何科学的基础,因为科学只是在人们认识到世界是未知的,需要一种认识它的方式后才产生的。万物有灵论产生于原始人之中十分自然,也顺理成章。原始人认识到了世界上的事物是什么,就像他感觉到自己存在一样。我们由此可以发现,原始人将自己心理的结构性状况[①] 移到了外部世界,或者我们可以把这个过程颠倒过来,把万物有灵论关于物之本性的教导重新放回人类的心中。

魔法这种万物有灵论技术以一种极其明白的方式提示出一种意图,即用支配心灵生活的法则来支配实际事物。此处神仍不发挥任何作用,尽管它们可以被当作魔法的对象。与有关神灵的教义相比,魔法的假设因此便更为基本也更为古老,它们构成了万物有灵论的核心。我们的精神分析学观点与马雷特(R. Maret, 1900)提出的理论相一致。他假设万物有灵论以前,有一个前万物有灵论阶段(pre-animistic stage)。其特征用术语"物活论"(animatism)表示十分恰当。即关于生命之普遍性的看法。由于至今尚未发现哪个民族不具有神灵观念,前万物有灵论并没有得到什么经验证明。

若说魔法依旧独自保存着思想的万能性,万物有灵论便把某些万能的品质传递给了神灵,这样便为宗教的形成铺平了道路。

① 他通过所谓内心直觉(endopsychic perception)意识到这些。

我们可能会问,什么使原始人做出了这第一次自我否定?决不会是他们发现了自己前提的错误,因为他们仍在运用着魔法技术。

如我在前一篇文章中所说,神灵和魔鬼不过是人们自己的情感冲动的投射。[①] 人们把自己的情感倾注转向人,并把世界所有人都化为这种情感倾注对象,以使自己能在外部世界见到自身内部的心理过程。这和那位聪明的偏执狂施莱伯(Schreber)的方法完全相同。施莱伯发现,自己的里比多固着和解脱完全反映在自己杜撰的"上帝之光"的变幻之中。[②]

我想暂时回避心理过程投射至外在世界的倾向为何产生的问题,不对其作泛泛的讨论,因为我已在别处研究过了。[③] 不过,作这样的假设还是可以的,即只要这种投射可帮助心理放松(mental relief),这种倾向就会加强。所有不同的冲动都在寻求某种万能性,但很明显它们不可能全部都是万能的。这样,不同冲动发生冲突的地方,就必定存在着对此种心理放松的期望。偏执狂的病理过程其实是在利用这种投射机制来对付此类心理冲突。此类冲突的典型是一组对立物中两个对立成分之间的冲突,即情感的矛盾态度。当其出现于人对亲人死去的哀悼之中时,我们曾对其作过详细讨论(参见前文)。这种情况看起来尤其会产生形成此种投射的动机。这里我们再次和那些认为最初的神灵都是邪恶的神灵的学者取得一致。他们根据死亡给活着的人留下的印象得到灵魂的

① 我假定,自恋的这种早期阶段,从里比多产生的和从其他源头产生的情感倾注彼此仍不可分。

② 参见施莱伯(Schreber,1903)及弗洛伊德(1911*c*,3,4)。

③ 见我讨论施莱伯的文章(弗洛伊德,1911*c*,3)。

观念。惟一的区别是，我们没有强调死亡给活人带来的理智问题。根据我们的观点，促使我们研究的内在动力勿宁说当归之于活人深陷其中的情感的冲突。

这样人类的第一个理论成就——创造神灵——看来与最早的人类的道德约束产生自相同的来源，即塔布禁忌。不过它们来源相同的事实并不必然意味着它们同时产生。假如活着的人对死人的态度确实是引起原始人反省的最初理由，且使他不得不甘心把他的一些万能品质让于神灵，牺牲掉一些行动的自由。这些文化的产物便将形成对必然性的初步认识。它与人类的自恋相对立。原始人因此将以那种似乎要否认的相同姿态，来服从死亡的至大威力。

如果我们可以大胆地对此假设作进一步的探讨，我们大概会希望知道我们心理结构的哪个基本成分在灵魂和神灵之类投射产物中得到反映和再现。无可争议，不论和后来纯粹的非物质性灵魂有多大差异，原始的灵魂观念在本质层面上却与之完全一样。也就是说，此种观念假定人和自然都具有二重性且它们已知的属性及其改变都分别属于这两个构成部分。此种改动的“二元性”[借自斯宾塞(1893)的表述]和我们现在在区分灵魂与肉体时所用的二元论以及体现此种分别的根深蒂固的语言运用所展示的并无二致。如我们用短语“beside himself”或“coming to himself”来表达与大怒或晕厥有关的意思(同上，144)。

在我们与原始人一样把某种东西投射到客观现实中时，结果必然是我们以为存在有两种状态。第一种状态中，某物被直接归于感觉和意识，即出现于它们面前；在第二种状态中，某物虽属潜在却能再现。简短地讲，我们承认知觉和记忆的并存，或者更泛泛

地说,承认潜意识心理过程与意识心理过程的并存。[1] 应该可以说,上述分析中人或物的"灵"最终导致一种能力,即在对这些人或物的知觉停止后,人们仍能对它们进行回忆与想象。

现代科学对意识与潜意识心理活动有明确的区分,但企图根据这种区分的标准将原始或现在的概念"灵魂"与人格的另一部分区分开来肯定是不行的。万物有灵论的灵魂与此两方面都联结在一起。它具有的游离、活动的性质,离开肉体及暂时或永久地占有另一肉体的能力等特征,使我们正确地想到了意识的本质。但它隐藏于显性人格背后的存留方式,又使人想到潜意识。其不变性与不可损毁性等性质不能再归之于意识的心理过程,倒应归于无意识的心理过程,我们把后者看做心理活动的真正载体。

我已讲述(见前文)过万物有灵论乃是一种思想体系,是第一个完整的宇宙观,现在我想继续从精神分析学的视角对这种体系做出某种总结。日常生活中的每一天,我们的经验都向我们展示着一种"体系"的主要特征。我们晚上做梦,并学会了如何在白天解释它们。与其本质没有矛盾,梦会显得杂乱而破碎,但反过来,它们也会对真实经验有秩序的印象进行模仿,它们可以使一个事件接着一个事件,并使一部分内容指向另一部分。这种结果多少可以成功地获致,不过不可能完全成功到没有一点荒唐性存在,它总会在其结构中留下些漏洞。当我们对梦进行解释时,我们发现其组成部分的多变与杂乱,在我们的理解角度上看来很无关紧要。

---

① 参见我的《论"潜意识"概念在精神分析中的运用》一文。该文1912年初版于心理研究学会(the Society for Psychical Research)的《汇编》中(弗洛伊德,1912g)。

梦的基本要素是梦中的思想，它们具有意义、联系和程序。但它们的次序与我们回忆起的在梦中出现的次序十分不同。后一种情况下梦中思想之间的联系已被抛弃，或者全然消失或者被清晰的内容中的联系取代。梦的要素除被压缩之外，几乎总是固定地以一种多少独立于先前组合的新次序重新组合。最后，必须补充的是，无论梦中思想的原始素材被梦的过程转变成了什么，仍要受到某种进一步的影响。这就是所谓的"润饰作用"(secondary revision)，其目的明显是去除梦的作用产生的不连贯性和模糊性，以一种新的"意义"来代替它们。但这种经过润饰作用的新意义，已不是梦中思想的本意了。[1]

梦的产物须润饰作用修正，正是对某种体系的本质及其伪装的最好例证。我们之中存在一种智性的功能，它会要求任何其作用范围内的材料，无论是知觉还是思想，皆须具有整体性、联系性和明晰性。而且在特殊情况下不能建立一种真正的联系时，它会毫不犹豫地制造一个。我们不仅通过梦，还通过恐怖症，强迫性思维及幻境来了解以这种方式建构起的体系。体系建构最明显地见于偏执狂中的幻境紊乱，是其症状的最主要内容。但也不能忽视它在其他形式的神经——精神病中的出现。所有的情况都显示出心理素材已根据某种新的目标做了重新组合，这种重组常常是很彻底的，因为要使其结果在其体系的角度看来要具有明晰性。这样，这种体系最明显的特征便在于其所有产物的产生都可发现至少有两种原因。一种原因以体系的前提为根基，可能是妄想性的；

① 《梦的解析》(1900a)第六章第一部分对润饰作用的论题做了详尽的讨论(标准版，5，488页以下)。

另一种原因则是潜在的,后者据我们判断乃是真正发挥作用的真实原因。

这可以用一个神经症患者的例子说明。我讨论塔布的论文中提到过我的一位女患者。她的强迫性禁忌与毛利人的某种塔布极其一致(见本书第29页)。该妇女的神经症的标的是她的丈夫,在她拒斥潜意识中欲丈夫死去的愿望时极度发作。不过,她显性的有体系的恐怖症与一般性地提及死亡有关。她的丈夫完全与此没关系,也从未成为她意识焦虑的对象。一天,她听说她丈夫托人把自己已缺口的剃刀拿到某个店里去磨,由于一种奇怪的不安心理的驱使,她亲自去了那家商店。作过一番侦察之后,她回来后坚持让她丈夫必须永远弃用那些剃刀,因为她说她发现丈夫所说的那家商店隔壁有一家殡仪馆。因为他已有了去商店的计划,这些剃刀也就无可挽回地与死亡的念头发生了关联,因此成为她的禁忌的有体系的原因。我们可以很肯定地认为,即使她没有发现隔壁的殡仪馆,她回家后仍会对这些剃刀产生禁忌。只要她在去的途中遇到过一辆灵车,或看见有人身穿丧服或手举花圈便可以了。决定禁忌的可能因素包括的范围很广,任何一件事都足以使之找到借口,关键在于她是否决定收回这张大网。可以看出,她在其他一些情况下并不会让这些因素发生作用,她会说那是一个"好日子",以对此做出解释。当然,很容易发现,她想到了丈夫可能会用新磨的剃刀割断自己的喉咙。她的剃刀禁忌的真正原因正是她讨厌因为这个念头而产生任何快感。

对运动的某种抑制[步行无能(abasia)或广场恐怖(agoraphobia)]也会以同样的方式逐渐变得更加彻底更加具体。只要其体系成功地使自己既代表某种潜意识愿望,又代表对这种愿望的拒

斥，无论患者还有什么潜意识幻想和有效记忆，一旦这个途径开通，它们便都争抢着从中表现出来形成症状，并在运动抑制的框架中形成新的适当组合。这样，想根据广场恐怖（举例来讲）的基本前提来理解其症状的复杂性和细节，只能是空想，并且是种愚蠢的行动。因为此组合的所有一致性和严密性都只是表面现象。若我们更仔细地观察一下，便可在症状的结构中表现极明显的矛盾和随意性，和梦的情况完全一样。这种成体系的恐怖症的具体细节之真正原因在于那种潜在的决定性因素，它们并不必然和运动抑制有关系。这也是为什么这些恐怖症在不同人身上会表现出如此不同与矛盾的形式之原因所在。

现在让我们回到我们所讨论的万物有灵论体系上。我们已有的对其他心理学体系的洞察力使我们可以作个结论，即原始人的“迷信”亦未必就是某种习俗或仪式惟一真正的原因，它并不能使我们不再去寻找其隐藏起来的动机。在万物有灵论体系的支配下，所有的禁忌和行为都不可避免地拥有某种成体系的基础，今天我们将之说成是“迷信”。与“焦虑”、“梦”、“恶魔”一样，“迷信”是个随意性的心理学概念，在精神分析学研究的分析下立刻就会支离破碎。这些构造就像是为了排除正确的理解而建立的遮蔽物，一旦我们深入到它们背后，我们就会认识到，蒙昧人的精神生活与文化水平至今仍未得到应有的认识。

若我们把本能压抑（instinctual repression）看做衡量已经达到的文明的水平的标准，我们会不得不承认即使在万物有灵论体系之下，进步和发展一样发生，由于它们以迷信为基础，它们受到人们不公正的轻视。听说蒙昧部落的战士出征前要实行严格的节欲和洁净，我们便对此提出解释，战士之所以要这样做的原因是被看

做是“害怕敌人会得到他们的失物，因此便可使用魔法来毁伤他们”(弗雷泽，1911*b*，157)。他们的节欲行为也被解释为由于某种类推的迷信原因。不过无论如何他们做出了某种出自本能的自我否定仍是事实。如果我们假定蒙昧人战士之所以遵从这些限制的原因，将其视为一种策略，原因在于他即将完全放任其残忍和敌意欲望的满足，一般地这些欲望却难以禁止。我们当可更好地解释这种情况，对无数身担重任的人所受到的性限制，一样也会有更好的认识(同上，200 页以下)。尽管这些禁忌的基础可能属于魔法方面的因素，但放弃某些本能的满足以获取更大的力量这个基本观念仍然是明白无误的。在魔法解释之外，禁忌的卫生方面的根源亦不可忽视。当一个蒙昧部落中某位男人外出狩猎、捕鱼、打仗或采集珍贵植物时，他们呆在家中的妻子都须遵从很多强制性的限制，据蒙昧人自己讲，这会对远征的成功产生影响。不过不需深究便可发见，这种远距离作用的因素不过是离家的男人对家中的挂念罢了，在这些表面现象背后有一种正确的心理学认识，即只有对家中失去保护的女人完全放心，他们才能最好地完成任务。有时候他们自己甚至不依据魔法的理由而自己宣称，妻子对婚姻的不忠将使出门在外履行其职责的丈夫劳而无功。

蒙昧人社区中的妇女月经期遵从的无数塔布规则，据说当归之于对血的迷信式恐惧，这无疑的确是决定因素之一。不过忽视这种情况下对血的恐惧同时也可能具有美学和卫生学的目的，则是错误的，尽管这些目的在所有情况下都只能隐藏在魔法动机之后。

在提出这些尝试性解释的时候，我并不是在瞎说，对他人的批评我亦保持开放态度。我受到指责说我给现代原始人的心理活动

赋予了超出任何可能范围的敏感度。不过在我看来十分可能的则是，我们对仍处在万物有灵论层次上的原始人的心理所持的态度确实可能和我们对儿童心理生活的态度一样。我们成年人对儿童的心理生活不再明白，我们也大大地低估了其完整性与细腻的感觉。

至今我们仍未谈到的另外一方面塔布禁忌需要提一下，因为它们适用于一种精神分析学家熟悉的解释。许多蒙昧民族中有一种针对在家中保存锐利武器或在家中削制工具的禁忌。弗雷泽(1911*b*,238)引用过一种德国的迷信现象，说不能将刀刃向上放置，原因是害怕上帝和天使可能会因之受到伤害。我们是不是可以从这种禁忌中发现一种针对“症状行为”(symptomatic acts)的预警？在这种“症状行为”的实行中，一件锐利的武器可能被罪恶的潜意识冲动利用。[1]

---

[1] 关于迷信的讨论可见于《日常生活的心理病理学》(1901*b*)第十二章第四部分，其与强迫性神经症的特殊关系可见于《鼠人》中的病案史记录(1909*d*，标准版，10,229页以下)。

第四篇　童年时代图腾崇拜的再现

精神分析学首先揭示了心理行为及其结构无以避免地被某种深层因素决定着,[1] 没有理由担心它会因此而想把像宗教一般极其复杂的现象追溯为某种单一的起源。如果精神分析学被迫——事实上其职责确实——使强调的重点集中于一种单一的根源,也并不意味着它就宣称这个根源便是其唯一或它在无数作用因素中占据着首要的位置。只有在我们把不同领域的研究成果作过综合之后,才可能对本文讨论的机制于宗教起源中的作用之重要性有个相应的认识。这个任务确实超出了精神分析学家的方法及目的。

(一)

我们已从本论文系列之第一篇中熟悉了图腾崇拜的概念,我们知道图腾崇拜是一种体系,在澳洲、美洲和非洲的某些原始民族中承担着宗教的功能,为他们的社会组织提供基础。正如我们已经知道的,苏格兰人麦克伦南(McLennan)1869 年首次使图腾崇拜现象受到普遍的注意,此前人们只是将之视为奇谈罢了,这时麦

---

① 参见《梦的解析》(1900a 标准版,5,569)。

克伦南则提出一种猜测，说流行于各种古代和现代社会中的大量风俗习惯可以解释为图腾时代的遗存。从那时起，科学便完全接受了他对图腾崇拜的推测。让我摘录一节冯特《民族心理学纲要》(1912,139)的内容，作为对本论题之最新论述，“所有这些事实使这样的结论看起来非常有可能正确，即某个时期分布各处的图腾文化为文明的进一步发展铺平了道路，因此，它代表着初民阶段与英雄和神明时代之间的过渡性阶段。”

本文的目的使我们需要深入到图腾崇拜的本质中去。因为即可明白的原因，我要从雷诺 1900 年[①] 的论述开始，他将“图腾崇拜律”(Code du totémisme)列为 12 条，似乎它们就是图腾宗教的基本教义。其所列如下：

(1)禁宰杀或食用某些动物，但其中个别动物由人喂养照料；

(2)意外死去的动物受到和氏族成员相同的规格的悼念与安葬；

(3)有些情况，禁食禁忌只限于动物身体的某个特定部分；

(4)若不得不杀掉某一通常放生的动物，要为之请求宽恕并试图以各种手段和借口来消减冒犯塔布的行为，也就是杀戮；

(5)当动物被用来作祭礼牺牲时，人们应痛哭之；

(6)特定的严肃场合和宗教仪式上，要穿着某种动物的皮。图腾崇拜付诸实践，而人们便是图腾动物；

(7)氏族和氏族成员个人要以动物即图腾动物命名；

(8)许多氏族在他们的旗帜和武器上使用动物图案，人们身上亦绘有或纹着图腾动物；

---

① 参见雷诺(1905－1912,1,17 页以下)。

(9)若图腾是一种可怕或危险的动物,据信它不会伤害以它命名的氏族成员;

(10)图腾动物保护其氏族成员并为之提供警示;

(11)图腾动物为氏族的忠实成员预示未来,并为之提供指导;

(12)图腾氏族的成员常常相信他们和图腾动物的关系由共同的祖先联结在一起。

这些图腾宗教的条条框框只有在我们充分考虑到雷诺为之提供的所有事实,方能看到其应有的价值,其中包含着可由之推断图腾体系存在于更早时期的所有暗示和痕迹。他部分地忽略了图腾崇拜的本质特征,反映出他对此问题奇怪的态度。我们会看到,他将图腾教义两个基本条款中的一个放到背景之中,同时完全忽略了另一个。

为了对图腾崇拜的本质有一个正确的印象,我们还须谈到另一位作者,他写了一本关于本主题的四卷本著作,全面综合了相关的观察,并对它们引起的问题作了详尽的讨论。我们仍应感谢弗雷泽,《图腾崇拜与族外婚》(1910)一书的作者。感谢他给我们带来的乐趣与启发,尽管精神分析学研究的结论可能与他的看法十分不同。[①]

---

① 不过,也应该提醒读者,对本主题而言,想做出任何结论都是很困难的。

首先,收集观察材料的人并不是处理和讨论材料的人。前者是旅行家和传教士,后者却是可能从未见过他们的研究对象的学者们。而且和蒙昧人的沟通亦非易事。观察者并不总是熟悉土著语言,而是不得不依赖于翻译者或以洋泾浜英语来作调查。蒙昧人不愿讲出他们文化生活中最隐秘的细节,只有对在他们中间生活了许多年的外来人,他们才坦诚相告。由于种种不同动机,他们常常提供错误的或误导性的信息[参见弗雷泽,1910,1,(转下页注)

"一个图腾",弗雷泽在他关于本主题的第一篇论文中写道:[①]"就是蒙昧人以一种迷信的态度崇拜的一类具体物体,他们相信在他们自己与其中每一物体之间,都存在一种密切的,完全特殊的关系……人与其图腾之间的联系对双方都是有好处的,图腾保护人,人以各种方式向图腾表示崇敬,若它是动物便不杀它,若它是植物就不砍伐或采集。和物神崇拜不同之处在于,图腾永不是某个单一的个体,而总是某一类东西,一般是一种动物或植物,较少是某类无生命的自然物,是人造物的情况极少……

"图腾至少有三种类型:(1)氏族图腾,整个氏族的图腾,且代代相传地继承下去;(2)性图腾,部落中全体男性或全体女性的图腾,对异性具有排他性;(3)个人图腾,属于单一个体,并且不传给后代……"

后两种图腾的重要性不能与氏族图腾相比。除非我们全搞错了,它们是后来发展的产物,就图腾之本质而言,没什么重要性。

(接上页注)150页以下]。不要忘了,原始种族并不年轻,事实上和文明种族一样历史悠久。没有理由认为,为了给我们提供更好的信息,他们未经发展未经变化地保存着原初的观念与习俗。相反,原始种族肯定在各方面都已产生了深刻的变化。这样想毫不犹豫地断定,到底多大程度上,他们今天的状况和观念仍稳固地保存着远古的状况,其中又有多少扭曲和变形,将是永远都不可能的。因此,便产生了专家们持续不断的争论,如原始文明中哪些特征应被看做是原初性的,哪些是后来才有的、次生性的等问题。如此一来,判定事物的原初状态依然毫无疑问地是一种构建。最后,适应原始的思想方式也不容易。如对儿童一样,我们很容易误解原始人,而且我们总是依据我们自己的心理丛来调查和解释他们的行为与感情。

① 《图腾崇拜》,艾丁堡(1887),重印于弗雷泽(1910,1,3页以下)。

"氏族图腾受到以其称呼自己的全体男女的崇拜,他们相信他们有同一血缘,是同一祖先的后代,并由相互之间的共同义务及对图腾的共同忠诚联结在一起。所以说图腾崇拜既是一种宗教体系也是一种社会体系。在宗教方面,它包括图腾与人之间相互的保护与崇拜的关系,在社会方面,它包括氏族成员相互之间以及与其他氏族成员之间的关系。在图腾崇拜后来的发展历史中,宗教与社会两个方面倾向于不再并存,有时社会体系压倒宗教体系保存下来,有时包含有图腾崇拜痕迹的宗教则压倒以图腾崇拜为基础的社会体系,后者乃消失不见。至于这两方面在图腾崇拜起源之时相互有什么关系,由于我们对其起源一无所知,不可能确切地讲。但总的来说,已有证据明显地指向这样的结论,即这两方面原本是不可分的,换句话说,我们追溯得越远,就越会发现氏族成员把自己和他的图腾视为同种存在,且越是对针对他的图腾的行为和对其氏族同胞的行为不加区分。"

当对图腾崇拜作为一种宗教体系详加阐述时,弗雷泽以指出图腾氏族的成员以他们图腾的名字自称开始,他们"普遍认为他们自己事实上是它的后代"。这种信念导致他们不会去捕猎、宰杀、食用其图腾动物,而且若图腾不是动物,他们也会约束自己不用其他方法利用它。限制宰杀和食用图腾的规定并非惟一的塔布,有时触摸甚至看一眼都是被禁的。很多情况下不能直呼图腾的本名,任何对保护图腾之塔布的冒犯都会自动受到重病或死亡的惩罚。[1]

---

① 参见前面论塔布的文章(见本书第 21 页)。

有时图腾动物的样本也会被抓来在氏族内饲养照料。[1] 发现有图腾动物死去，便会如对氏族成员一样地为之哀悼并安葬。若必须杀掉一只图腾动物，须依据规定的道歉仪式和赎罪仪式进行。

氏族期望得到图腾的保护与关心，如果图腾是某种危险的动物（如捕食性猛兽或毒蛇）也会假设它不会伤害它的本族人，若这种期望落空，被伤害的人便被赶出氏族。咒语依弗雷泽看来，原本就是神裁（ordeals），所以很多血缘与正统性的裁定都由图腾决定，图腾为病人提供帮助，为它的氏族传达预兆和警示，住所内或四周出现图腾，常被看做死亡的预兆，是图腾要来召回自己的亲人了。[2]

某种特别重要的情况下，氏族成员会以穿上图腾动物的皮，在身上纹上图腾的图案等方式来使自己在外表上也与图腾相似，以强调自己和图腾之间的亲属关系。这种与图腾的认同影响到出生、成年和丧葬等情况下的礼仪行为和用语。各种魔法的宗教的目的都通过氏族成员伪装为他们的图腾动物，模仿其行为的舞蹈来实现。最后要说明一点，也有为礼仪目的而宰杀图腾动物的仪式。[3]

图腾崇拜的社会方面主要表现于严格实行禁令和广泛的限制上。

图腾氏族的成员都是兄弟姐妹，有义务帮助和保护对方，若氏族有一成员被某外人所杀，杀人者所在的整个氏族都要为其行为负责，死者所在的整个氏族也共同负有讨还血债的义务。图腾组

① 如今天罗马国会大厦台阶旁笼中的母狼和伯尔尼洞中的熊。
② 如某些贵族家庭中的白衣女巫（white lady）。
③ 弗雷泽（1910，1，45）。又见本书下文我对祭祀的讨论。

带要比我们所说的家庭纽带牢固。由于图腾的继承规则是依母系进行，二者并非总能互相一致，可能父系继承原本是与此完全无关的。

相应的塔布禁忌禁止同一图腾氏族内成员结婚或发生性关系。这里我们可提一下与图腾崇拜相关的臭名昭著也神秘莫测的族外婚制度。我在本书第一篇论文中整个地都在谈论这个问题，所以这里我只需要说一下它源自蒙昧人乱伦恐惧的加剧，它可以完全被解释为群体婚条件下阻止乱伦的保证，它原来的目的是禁止年轻人乱伦，只是后来的发展才逐步涉及到老一代人（见本书第5页注）。

在弗雷泽关于图腾崇拜的阐述（关于本主题的最早文献之一）之外，冯特（1912，116页以下）在他的《民族心理学纲要》中写道："图腾动物通常被看做有关群体的祖先动物。一方面，'图腾'是个群体名称，另一方面，也是一个暗示祖先的名称。在后一种联系中，它还有某种神话学上的重要意义。不过这些不同的观念相互之间以不同的方式互相影响，有些意义可能会消退。所以图腾便常常只是成为一种部落区分的命名系统。尽管有时祖先观念或许崇拜的意义居于优势地位……"图腾概念对部落的划分和部落的组织结构具有决定性影响。它们都遵从某种特定的风俗规范。"这些规范以及它们在部落成员的信仰与感情中的固定位置，原本都与此事实有关，即无论如何，图腾动物在总体上都被视为不仅将自己的名字赐予一群部落成员，而且事实上也是他们的祖先。……与这有密切关系的另外一个事实是这些动物祖先拥有某种崇拜……撇开具体的仪式和礼仪性节日不说，这种动物崇拜原初主要体现于与图腾动物的关系之中。不仅特定的动物被认为具有神

圣性，该类动物中的每一只都是如此。图腾氏族的成员禁食图腾动物的肉，或只有在特殊条件下被允许这样做。一个很有意义但并非与之不可并存的相应现象是，某些特殊情况下食用图腾动物形成一种仪式……"

"……不过，这种图腾部落组织最重要的社会方面则包含在如此的事实之中，即它包括一定的风俗规范，是它们制约着不同群体之间的相互交流。其中支配婚姻关系的规范最为重要。此一时期的部落组织与一种重要的社会制度紧密相关，即产生于图腾时代的族外婚(exogamy)"。

若我们想深入到图腾崇拜的原初本质中去，不管后来它有什么增加或削弱，我们发现它们根本特征是这样的：最初，所有图腾都是动物，并被视为不同氏族的祖先，图腾只以母系继承，存在禁杀图腾动物的禁忌（在原始状况下，此禁忌或可等同于禁食图腾动物的禁忌），图腾氏族的成员相互之间严禁发生性关系。①

现在我们会碰到这样的情况：在雷诺的"图腾崇拜律"（Code du totémisme）中，塔布的两个原则之一，族外婚制根本没有提及，同时另一原则的基础信仰，即人出自图腾动物，也只是捎带着提到而已。不过，我选择雷诺的论述的理由是为认识专家们之间的不

① 弗雷泽于其第二部相关著作中提供的图腾崇拜的境况（《图腾崇拜的起源》，1899，发表于双周评论）与我在前面所写的相一致："因此，图腾崇拜一般被当作一种原始的既是宗教又是社会的体系来对待。作为一种宗教体系，它包含蒙昧人与其图腾的神秘结合，作为一种社会体系，它包括同一图腾的男人和女人之间具有的关系以及他们与其他图腾群体成员之间的关系。与此两方面相应的是两个粗略但可用的图腾崇拜的标准或准则：第一，图腾氏族的人不可宰杀或食用其图腾动物或植物的事实；第二，不能与同图腾的女子结婚或同居的规定。"（弗雷泽，重印于 1910，I，101）接着弗雷泽写道："宗教的与社会的两方面是否总是并存抑或基本独立，是个答案歧异的问题。"这样，他把我们推进了关于图腾崇拜的争论之中。

同观点作个准备，我们现在必须要讨论他们之间的不同。随带讲一下，雷诺对本主题做出了非常有价值的贡献。

（二）

图腾崇拜制度越是无可争议地被认为是所有文化的特定阶段，就越需要对它有一种理解，拨开其根本性质的迷雾的愿望也就越迫切。与图腾崇拜有关的所有东西看来都令人困惑：人出自图腾动物的观念，以及族外婚或更应说是体现出族外婚的乱伦塔布的原因等关键性问题无不如是，图腾组织与乱伦禁忌两种制度之间的关系亦然。任何令人满意的解释都要同时既是历史学的又是心理学的，它应告诉我们在什么样的条件下这种独特的机制发展形成，它体现了人们的何种心理需要。

我能肯定，我的读者若听到专家们从不同角度为回答这些问题提出的迥然相异的观点，肯定会大吃一惊。几乎任何可能的对图腾崇拜和族外婚问题的综合都面临质疑。甚至我刚刚摘录过的弗雷泽在 1887 年出版的著作中的观点，亦受到批评，认为它体现着当今学者偏好的随意性。事实上弗雷泽自己今天也会反对该观点，他已不止一次地改变过他对该主题的看法。[1]

当可设想，如果我们有可能进一步接近这两种制度的起源，我

---

① 他对这种变化给出下面这样可敬的解释："我没有那么傻，以至于冒冒失失地说我对这种困难问题的结论是最终性的。我不断地改变我的观点，而且只要证据有变化，我就会毫不犹豫地再次做出变动。因为公正的研究者就应像变色龙一样随着他们的道路颜色的变化而改变自己的颜色。"（弗雷泽，1910，1，13）。

们就可以对图腾崇拜与族外婚的本质有个最好的理解。不过在此我们须牢记朗格的警告，即使原始人也不会原封不动地保存着这些制度的原初形式，保存着使它们形成的条件，所以我们除了假设之外，没有什么可以用来代替我们缺少的观察。[①] 有些尝试性的解释，由心理学家判断看起来一开始就不合适，它们太理性化了，根本没有考虑所解释内容的情感化特征。其他的解释则建立在无法由观察确证的假设之上。而以材料为依据的解释仍需以另外的办法加以重新阐发。一般而言很容易批评他人提出的各种观点，专家们通常更擅长于批评他人的著作，而不是自己有什么贡献。以此类多数观点形成的结论必然也是"不确定的"(non liquet)。所以不必惊讶，在以本题为主要讨论对象的新文献中出现了一种明确的倾向，反对任何关于图腾问题的一般性结论，以之为不可行[例如戈登威泽(Goldenweiser)，1910]。下文讨论这些相互矛盾的假说时，我冒昧地略视了它们的时间顺序。

(A)图腾崇拜的起源

图腾崇拜的起源问题也可以另一种方式提出：原始人以动物、植物和非生物的名称称呼自己及其氏族是怎么发生的[②]？

麦克伦南(1865 及 1869 - 1870)这位为科学界发现了图腾崇拜与族外婚的苏格兰人，不许自己发表任何关于图腾崇拜起源的

① "这种情况的本质在于，图腾崇拜的起源远远超出了历史考据或试验的能力范围，我们必须借助于猜测以对待此问题"(朗格，1905，27)。"无论在哪里，我们都看不到完全的原始人，看不到形成之中的图腾体系。"(同上，29)。

② 开始可能仅以动物命名。

观点。据朗格(1905,34)说,他曾一度倾向于认为它们起源于纹身的风俗,我则提议,将已发表的关于图腾崇拜起源问题的理论分为三组:(a)唯名论者的理论;(b)社会学的理论;(c)心理学的理论。

(a)唯名论者的理论

我们此类理论的评述将表明我将它们放在这样的标题之下是合理的。

秘鲁印加人的后裔加西拉索·德·拉维加(Garcilasso de La Vega)17世纪时曾写过一本关于本民族历史的作品,看起来他已经将他们知道的图腾现象的起源归因于氏族对运用姓名以区分彼此的需要之认识(朗格,1905,34)。几百年后同样的观点再次被提出来,基恩(Keane, 1899,396)[①] 将图腾看做个体家庭和氏族区分彼此的"纹章"(heraldic badges),马克斯·穆勒(Max-Müller, 1897, 1,201)[②] 再次表达了同样的看法:"图腾是一种氏族标志,后来是氏族名称,后来又是氏族祖先的名称,最后才是氏族崇拜对象的名称"。尤利乌斯·皮克勒(Julius Pikler)[③] 随后撰文称:"人类需要为社群以及个体寻找一个可以固定于记载中的永久性名称……所以图腾崇拜并不是产生于人们的宗教需要,而是产生于他们实际的日常需要。图腾崇拜的核心内容,以图腾为依据的命名系统,是原始的书写技术造成的后果。本质上图腾就像一种易于书写的象形符号。但蒙昧人一旦拥有了某种动物的名称,他们就会接着产

① 参见朗格(1903,9页以下)。
② 参见朗格(1905,118页以下)。
③ 皮克勒与索姆略(Pikler and Somló,1900)。这些作者把他们对图腾崇拜起源的尝试理解看做是"对历史唯物论的一个贡献"。

生出与之有亲缘关系的观念。”

斯宾塞(Hebert Spencer, 1870 及 1893,331～346)同样将命名看做图腾崇拜中的决定性因素。他论证道,特定个体的个性特征引起以动物之名自称的念头,同样他们获得其美名或称号,把它们传给后人。原始语言的模糊与不可辨的特征造成后代的人们将这些名字解释成事实上人出自动物的证据。图腾崇拜这样便被看做是一种祖先崇拜的误会。

埃夫伯里勋爵(Lord Avebury)(其早年用名约翰·卢伯克爵士更为出名)对图腾崇拜之起源给出了一个极其相似的阐述,尽管他没有一味强调误解因素。他说,如果我们想解释动物崇拜,我们就不能忘了人们是如何常常借动物之名取名的。一个叫做“熊”或“狮”的人的孩子和追随者们很自然地会将他的名字转化为族名。这样动物本身便被“开始是出于兴趣,然后是尊敬,后来是一种敬畏”对待(卢伯克,1870,171)。

对这种认为图腾名称出自个体名称的观点,法伊森提供了看来无可争议的反驳。[①] 他以澳洲的状况表明,图腾无例外地只是“群体的标志而不是个体的”。而且即使不是如此,图腾最初确实是个体的名称,它也不可能传递给他的孩子,因为图腾是以母系来继承的。

而且,我这里讨论的理论明显是很不充分的。它们也许解释了原始人采用动物名称呼他们氏族的事实,但它们不可能解释这种命名系统的重要性所在,也就是图腾崇拜体系的重要性所在。这一组理论中最值得注意的是朗格(1903 及 1905)提出的理论。

① 法伊森和豪伊特(Fison and Howitt,1880,165),见朗格(1905,141)。

他也把命名看做问题的中心，但他引进了两个有趣的心理学因素，因此可以宣称找到了最终揭开图腾崇拜之谜的钥匙。

朗格把氏族开始如何获得自己的动物名称看做一个无关紧要的问题。倒是有必要假设他们某一天意识到他们有这样的名字却无法说明其所以然。名字的起源已被忘却了。这样他们就试着凭推测来提供一种解释，他们深信姓名极其重要，所以他们肯定会考虑到图腾体系中所有的观念。原始种族（和现代的蒙昧人甚至我们自己的孩子一样[①]）和我们将名字看做无关紧要的约定俗成之物不同，而是将之视为重要的有根本意义的东西。一个人的名字是他的个性之重要组成部分，甚至可能是他灵魂的一部分。原始人和某种动物具有同一种名字的事实必然会使原始人假定自己和特定种类的动物之间存在着某种神秘而重要的纽带。还有比血缘纽带更可能的纽带吗？只要名字之间的相似性使人得到这样的结论，血液塔布（blood taboo）会立刻把所有的图腾禁忌包括族外婚都包括进来。“只要有这三种东西—— 一组来历不明的动物名称；对具有同样名字的人与兽之间存在超验联系的信念；以及对血的迷信观念——便可以使一切图腾信条和实践包括族外婚得以兴起。”（朗格，1905，125 页以下）

朗格的解释有两个部分。一部分从图腾具有动物名称的事实出发，把图腾体系看做一种心理意义上的必然来进行探讨。一般地其基本预设是这些名称的起源已被忘却了。第二部分则试图解释这些名字事实上如何产生。正如我们会看到的，这部分理论与第一部分有十分不同的特征。

① 见上文关于塔布的讨论。

朗格理论的第二部分和我所谓"唯名论者的"其他理论没有什么本质上的区别。区分的实际需要使不同的氏族不得不采用某种名称,所以他们便默认了对方称呼自己时所用的名称。这种"由外族命名"的观点是朗格理论的独特之处。以这种方式获取的名称取自动物此一事实便不须特别指出。原始时代这种行为也没有任何理由会被看做是侮辱或者嘲讽。况且,朗格还引用了许多后世历史中原本为嘲讽的被外人采用的名字被乐意地采用的例子。(例如"Les Gueux",[①] "Wings"及"Tories")随着时间的流逝,这些名字的原本意义已被忘却,此种假设将朗格理论的一部分和我已讨论过的另一部分联系起来。

(b)社会学的理论

雷诺虽曾成功地在后来时代中的崇拜和习俗里找到了图腾体系的残余,但他总是将人出自图腾动物的因素看得很不重要。他在一篇文章中很自信地评论道,以他的看法,图腾崇拜不过是"社会本能的一种过度膨胀"(雷诺,1905－1912,1,41)。近来杜克海姆(Durkheim, 1912)亦在著作中采用类似的观点。他谈论道,图腾是有关种族中社会宗教的可见代表,它是社群的体现,后者才是他们崇拜的真正对象。

其他作者,一直试图发现能说明社会本能在图腾习俗形成过程中产生作用的确切依据。因此哈登(Haddon, 1902,745)[②] 假设每一个原始氏族本来都依赖于某种动物或植物以维持生存,可

---

① 即"流氓"(The Rascals),16世纪丹麦的起义者。

② 参见弗雷泽(1910,4,50)。

能也以这种特定食物与其他氏族进行贸易和交换。不可避免的结果是这一氏族便会以这种对之如此重要的动物的名称闻名于其他氏族，同时此一氏族人与这种动物产生尤其密切的关系并对之产生独有的兴趣。尽管这种兴趣的心理动机除了人类最基本、最迫切的需求——饥饿之外不会是别的什么。

对这种在所有图腾理论中最为“理性”的看法，有人批评道，这样的食品状况从来就没有在原始种族中发现过，而且可能从来就不会有：蒙昧人是杂食性的，他们越是杂食，其状况便越落后。同样很难明白这样的单一食品如何就发展成对图腾动物几近宗教般的态度。竟至于绝对地禁食这种本来最喜好的食物。[1]

弗雷泽本人曾在不同时期给予支持的图腾崇拜起源理论有三，其中第一个便是心理学的理论。后面我会讨论到它。在此我们关心的是其中第二个理论，该理论的形成受到两个人的重要考察报告的影响，他们在澳洲中部土著人中作过研究。

斯宾塞和吉伦(Spencer and Gillen，1899)描述了大量见之于阿荣塔族(the Arunta Nation)许多部落的奇特仪式、习俗和信仰。弗雷泽同意他们认为这些奇特现象可被视为事情原始状况特征的观点，而且它们可能有助于了解图腾崇拜的起源和真正意义。

阿荣塔部落(阿荣塔族之一部分)中发现的独特现象包括：

(1)虽阿荣塔人分成不同的图腾氏族，但图腾不可继承，而是以我们就要描述到的某种方式由每个人决定。

(2)虽图腾氏族不实行族外婚，但对婚姻的限制以高度发达的婚姻层类(marriage-classe)的划分为基础，它们和图腾没关系。

---

① 参见弗雷泽(1910,4,51)。

(3)图腾氏族之功能在于举行某种仪式,以某种独特的魔法方法来实现可食性图腾物的增殖。这种仪式即所谓"因提休玛"(intichiuma)。

(4)阿荣塔有一种独特的关于怀孕和转世的理论。他们相信,乡间许多地方都散布着"图腾中心",每个地方,都有已经故去的某族的亡灵在等待转生,它们会进入经过此地的妇女体内。孩子出生后,母亲便公布她认为怀上这个孩子的地方,孩子的图腾便据此确定。再进一步,他们还相信死者和再生者的灵魂都和某种特别的石质护身符,叫做"杵灵加"(churinga)的,有密切的联系,这些护身符便来自相应的魔法中心。

看来有两个因素使弗雷泽认为阿荣塔人的仪式便是图腾崇拜最古老的形式。首先,存在着某种神话,其中宣称一般地阿荣塔族的祖先们吃他们的图腾并总和他们同图腾的女人结婚;其次,是他们怀孕理论中明显的对性行为的忽视。连怀孕是性交的结果的道理都还没有发现的氏族肯定可被认为是最落后最原始的民族。

在把对图腾崇拜的判断集中于"因提休玛"仪式之后,弗雷泽立刻便以一种全新眼光把图腾体系看做是满足人类最自然的需要的一种纯粹实践性的组织(参见本书第116页哈登的理论)。[1] 这种体系不是极好的大规模"合作魔法"(co-operative magic)的范例。原始人建立了一种可以称做魔法的制造者与消费者联合体的体系。每一个图腾氏族都参与保证某种具体食物来源充足的行为,

---

① "其中无任何模糊或神秘之处,也没有有些学者喜欢玩弄的形而上玄虚,这种对人类起源的玄虚猜测和蒙昧人那种简单的、感性的具体的思想模式完全相异。"(弗雷泽,1910,1,117)。

若图腾本不可食(如危险动物、风、雨等),图腾氏族的义务便在于控制这种自然力以抵御其伤人的可能性。每一个氏族的成果都对所有其他氏族有好处。因为每一氏族都有可能不吃或只是很少情况下才吃自己的图腾,它便可以为别的氏族提供有价值的物资,而以交换的方式把他们由图腾义务而拥有的此种产品来交换自己的用品,弗雷泽依据他得自"因提休玛"仪式的洞察能力,便开始相信是禁食自己图腾的禁忌使人们无法看到其中更为重要的因素,即尽量为他人生产可食图腾的责任。

弗雷泽接受阿荣塔人原初可自由地食用本族图腾的传说,但接下来却很难理解其发展的下一个阶段。此一阶段族民保证向他族提供本族图腾,并对此表示感到满意,而他们自己却几乎完全放弃了这种享受。他假定这种禁制并不出于任何宗教的考虑,而是可能产生于对动物从不同类相食的观察。这种现象使他们与其图腾的认同产生困难,并会造成他们对其控制的削弱。或者可能是想通过放生以期望得其好感。不过弗雷泽并没有掩饰这些解释中的难点(1910,1,121 页以下),他也没有贸然说明阿荣塔神话中的同图腾通婚的习俗通过什么方式转变为族外婚。

弗雷泽以之为据的"因提休玛"仪式理论的成败决定于对阿荣塔社会制度的原始特征之断定。但在杜克海姆[①] 和朗格(1903 与1905)提出的反对意见面前,这种断言看来并非无懈可击。相反,阿荣塔人看来正是澳洲部落中最为发达的一族,代表着图腾崇拜体系的分解而不是开始。那些给弗雷泽留下如此深刻印象的神

① 参见《社会学年鉴》(*L'année sociologique*,1898、1902、1905 等),尤其是《论图腾崇拜》一文。

话，只是由于和今天的一般规则对照而已，他们强调食用图腾及同图腾通婚的自由——这些神话很容易可被解释成出于主观愿望的幻觉。就如黄金时代的神话一样，是投射回过去的东西。

(c)心理学的理论

弗雷泽最早的心理学理论形成于他熟悉斯宾塞和吉伦(Spencer and Gillen)的观察报告之前，建立在相信“外在灵魂”(external soul)[①] 的基础上。这种观点认为，图腾代表着一个安全的避难所，灵魂可以躲于其中以避免面临的危险。当原始人把灵魂托付给自己的图腾时，他自己便是不可伤害的，他很自然地便不会去损伤自己灵魂的安身之处。不过，由于他不知道自己的灵魂具体寄属在相关种类动物的哪一个个体之中，他不伤害整个种属的动物亦合情合理。

弗雷泽自己后来放弃了这种认为图腾崇拜来自氏族信仰的理论，而且在了解到斯宾塞和吉伦的观察后，采用了我上面讨论过的社会学理论。但他自己也认识到他得出第二个图腾崇拜理论的动因过于“理性”了，它暗示出一种很难被视为原始性的太复杂的社会组织之存在。[②] 魔法合作的社会现实在他看来是图腾崇拜的结果而非源头。他想寻求某种比较简单的因素。某些这种结构背后的原始迷信，从中追寻图腾崇拜的起源。最后他发现这个起源因

① 参见弗雷泽《金枝》第一版(1890,2,332页以下)及弗雷泽(1910,4,52页以下)。

② “看来不太可能一个蒙昧社群会有意地将自然王国分为不同的区域。将给每一个区域具体分配一些魔法师，要求所有的魔法师都为了共同的利益而施法念咒。”(弗雷泽,1910,4,57)。

素可在阿荣塔人的那个独特的怀孕故事之中寻找。

如我已解释过的，阿荣塔人忽略了性行为与怀孕之间的关联。当一位妇女感到她已是位母亲的那一刻，一个在最靠近的图腾中心等待转生的灵魂进入了她的身体，那里集存着许多灵魂。她怀的这个灵魂也就是她的孩子，与该图腾中心等待转生的灵魂具有同样的图腾。这种怀孕理论无法解释图腾崇拜，因为它预设了图腾的存在。但让我们往前再进一步，假设这位妇女在第一次感到自己要成为母亲的时刻原本就相信充满其脑海的动物、植物、石头或其他东西真的会进入她的身体并随后以人形出生。这样人与其图腾之同一性便可在他母亲的信念中找到事实性基础，除族外婚之外的所有图腾规则也随之发生。一个人会拒绝吃这种动物或植物，因为这样做就等于是吃自己。不过，他有理由参与偶然情况下对于图腾的礼仪性食用。因为这样他可能加强与图腾的认同，这正是图腾崇拜的本质所在。里弗斯（Rivers，1909，173 页以下）对班克斯群岛（Banks' Islands）[1] 土著的一些观察看来证明了人类与其图腾的直接认同植根于相似的怀孕理论。

相应地，图腾崇拜的最终源头便在于蒙昧人对人与动物繁殖过程的无知，尤其是对雄性在繁殖中的作用的无知，这种无知肯定是由授精行为与孩子出生（或首次感受到胎动）之间漫长的间隔造成的。这样图腾崇拜便是女性心理而非男性心理的产物，其根源当在于“孕妇的病态幻觉”。“在女人一生中神秘的一刻，即她刚刚知道自己要做母亲时，能真正深深地打动她的任何东西都很容易被她认同于自己体内的孩子。这种母性的幻觉，如此自然且似乎

① 见弗雷泽（1910，2，89 页以下及 4，59）。

亦相当普遍，看来应是图腾崇拜的根源。"(弗雷泽，1910，4，63)

对弗雷泽这第三个理论的主要反对意见与对他的第二个理论(社会学理论)的反对意见完全相同，即阿荣塔人似乎与图腾崇拜的起源阶段相距甚远。他们对父性的否认看来并非出自原始的无知，在一些方面，他们也采用父系的遗传。他们似乎只是因为猜想这样能够为祖先的灵魂增加荣誉而牺牲父性的。[①] 他们把处女通过精灵怀孕的神话扩展成一种普遍的怀孕理论，不过这并不足以表明，认为他们和基督教神话起源时代的古老民族一样，对制约受孕的条件一无所知是正确的。

另外一种关于图腾崇拜起源的心理学理论由一位荷兰人威尔肯(G. A. Wilken, 1884，997)提出。他将图腾崇拜和灵魂轮回的信仰联系起来。"人们先期已相信死者灵魂转生其中的动物会变成族民、祖先并因此当受崇敬。"[②] 不过看来更为可能的是，轮回的信仰起自图腾崇拜而非相反。

一些杰出的美国文化人类学家，如弗朗兹·博厄斯(Franz Boas)，希尔－陶特(C. Hill－Tout)等人还提出了另外一种图腾崇拜理论。这种理论根据对在美洲印第安图腾氏族的观察，强调图腾原初是某祖先的保护神，他在梦中获得并将之传给其后裔。我们已经知道想要得出图腾由个体传承这样的观点会碰到什么样的困难，而且除此之外，澳洲的证据亦对图腾源自守护神的理论没有任何的支持(弗雷泽，1910，4，48 页以下)。

最后一个心理学理论，即冯特(1912，190)提出的理论，以这样

① "这种信仰是一种远非原始的哲学。"(朗格，1905，192)。

② 参见弗雷泽(1910，4，45 页以下)。

的两个事实为依据。“首先，原来的图腾以及后来最常见的图腾是动物；其次，最早的图腾动物的身份是灵魂动物。”灵魂动物(像马，蛇，蝎，鼠)是灵魂合适的接受者。灵魂离开人体后在空气中迅速移动或飘荡，或由于其他的特殊性质，可能会引起恐慌与惊异。图腾动物是“气型灵魂”(breath－soul)向动物的转化过程中的事物。据冯特的观点，图腾崇拜因此与灵魂信仰有直接的关系，也就是与事物有灵魂有直接关系。

(B)和(C)——族外婚的起源以及它与图腾崇拜的关系

我已详细地评述了关于图腾崇拜的不同理论。尽管这种印象不可避免是简单的，我仍担心我后面的阐述会因此而受到损害。但为了我的读者的缘故，在下文中我将大胆地使我的讨论甚至更加简要一些。关于图腾氏族所行族外婚的讨论，由于他们讨论的材料本质的决定尤其复杂和杂乱，甚至可以说是混乱。本文所要达到的目的，使我可能把追溯的范围限定于争论中的某些主要线索上，同时给那些愿意更深入地进入本主题的人们提供一些我经常援引的专著书目。

一位作者对族外婚问题的态度肯定会在一定程度上依赖于他面对各种各样的图腾崇拜理论所采取的立场。有些对图腾崇拜的解释排除了与族外婚的任何关系，使这两种习俗彼此完全分离。因此，我们发现有两种对立的观点，一种寻求保持原来的假设，即族外婚是图腾崇拜体系的有机部分；另一种则否认任何此种联系的存在，认为两种最古老的文化特征之间的并存只是一种巧合而已。后一种观点，弗雷泽在其晚期著作中未加任何限制地便采用了：“我需要请求读者永远牢记，”他写道，“图腾崇拜和族外婚这两

种社会习俗，无论是其起源还是本质，都是根本不同的，尽管它们在许多部落中会偶然地相互交叉并糅杂在一起。”（弗雷泽，1910，1，12）他明确地警告说，与此相对的观点肯定会引起无尽的困难和误解。

相反，其他一些学者却找到了一种把族外婚看做图腾崇拜基本原则无可避免的结果的方法，杜克海姆（1898、1902 及 1905）曾提出一种观点认为，与图腾联结在一起的塔布必然包含着禁止与同图腾妇女发生性关系的禁忌，图腾的血缘与人一样，因此和处女失贞与月经相关的失血禁忌禁止与之同属一个图腾的妇女的性关系。[①] 朗格（1905，125）在本主题上赞同杜克海姆的观点，相信即使没有血忌禁止与同图腾女人发生性关系的禁忌仍然有效。在朗格看来，一般的图腾塔布（像禁止人坐于其图腾树下）应已足够。顺便提一下，他把这一点和另一种对族外婚的解释混到了一起（见下文）因此未能说明两种解释之间的相互关系。

至于这两种习俗间的时间先后关系，多数专家同意图腾崇拜为早而族外婚属后起的观点。[②]在所有的寻求证明族外婚与图腾崇拜无关的理论中，我只想提请注意几个有助于认识不同作者对乱伦问题不同态度的理论。

麦克伦南（1865）天真地从看来似乎意味着早期抢婚制的风俗遗迹推导出族外婚的存在。他指出一个假说，说最早的时候，男人从其他群落中抢妻是一种普遍的习俗，与其本族女子结婚便因此

① 参见弗雷泽对杜克海姆观点的批评（1910，4，100 页以下）。

② 例证可见于弗雷泽（1910，4，75）：“图腾氏族是和族外婚氏族完全不同的社会组织，我们有充分的理由认为它要早得多。”

逐渐“变得不合适,因为它不同寻常”。(同上,289 页)。他对族外婚的流行的阐述是假定由于多数女婴出生时即被杀,所以导致原始社会中女人短缺。这里我们不关心麦克伦南的这些假定是否能被事实的发现证明,我们更感兴趣的是他的假说没有解释为什么一个群体中的男性成员会不去接近他同族的剩余不多的女人。这个事实表明他完全忽略了乱伦问题(弗雷泽,1910,4,71~92)。

相反,其他一些研究族外婚的人士把族外婚看做一种防止乱伦的习俗明显更有道理。[①] 只要考虑到澳洲人婚姻禁忌中逐渐增加的复杂性,便不可能不接受摩根(Morgan,1877),弗雷泽(1910,4,105 页以下),豪伊特(1904,143)和鲍德温·斯宾塞(Baldwin Spencer)等人的观点。他们认为这些规则具有(弗雷泽语)“有意设计的痕迹”,目的是想取得其事实上已获得的结果。“看来除此之外没有别的办法可以对如此复杂如此详尽的体系给出一个详尽的解释。”(弗雷泽,同上,100)

由引入婚姻类群而产生的第一个禁忌影响的是年轻一代的性自由(即兄弟姐妹之间和母子之间的乱伦),而父女之间的乱伦仅由此规则的进一步扩展来限制,注意到这一点将会是很有趣的。

但族外婚性限制乃有意识施加的事实,并不能帮助我们认识到引致这种行为的动机。肯定应把乱伦恐惧看做族外婚的根源,但乱伦恐惧的终极根源又是什么?利用对血亲性交行为的本能厌恶即乱伦恐惧确实存在的事实来作解释,明显是不如人意的。因为社会经验表明,尽管这是一种假设的本能,但即使在今天的社会中乱伦行为亦非鲜见,历史告诉我们,具有特权的人们之间的乱伦

① 参见本书第一篇论文。

婚姻在很多情况下其实是合法的。

韦斯特马克(1906－1908,2,368)[①] 曾给乱伦恐惧作过解释，其所据理由是“从小一起长大的人们之间存在着一种对性交的天生的反感，而且由于这些人多数情况下有血缘关系，这种反感就很自然地在风俗和法律中表现为一种对近亲性交的恐惧。”哈夫洛克·埃利斯(Havelock Ellis,1914,205 页以下)尽管不同意这种反感的本能性，但还是同意这种解释的主要部分：“兄弟姐妹以及从幼年便一起长大的小伙姑娘们之间的性交冲动(pairing instinct)一般很少出现，这种负现象存在的原因完全在于这种环境中无可否认地不具有唤起性交冲动的条件……从童年就在一起长大的人们之间，所有的视觉、听觉和触觉上的感官刺激都已经习以为常而变得迟钝了，被纳入人之常情的范围，被剥夺了唤起产生性欲高涨的增强性兴奋的能力。”

在我看来非常奇怪的是，韦斯特马克认为从小便亲密无间的人彼此之间对性交的天生反感，亦是近亲繁殖对人类的延续有害这个生物学事实在心理上的体现。这种生物本能的心理表现似乎很少会发展到这种程度，以至于对并非血亲的仅仅由于住在同一屋檐下的人产生影响，血亲之间的性交的确有害于繁衍，但其他人却是完全无害的。我不禁又要提到弗雷泽对韦斯特马克理论让人景仰的批评。弗雷泽发现，说今天的人们很少对家庭成员之间的性交持反感态度是讲不通的。然而据韦斯特马克的理论，由反感产生出的乱伦恐惧却大大地增强了。弗雷泽进一步的评论更为深入，由于它们与我在塔布一文中指出的论点基本一致，我要把它们

① 他在同一章里对各种各样反对他的观点的意见都作了答复。

全文摘抄如下：

> “明白为什么要用法律来强化人的深层本能并不容易，没有命令人们吃喝或禁止人们将手放入火中的法律。”人们要吃要喝，将双手本能地远离火源，乃是对自然的恐惧而非恐惧惩罚。法律只会禁止那些人们本能地倾向去做的事情，自然禁止与惩罚的东西法律再来禁止与惩罚便是多余的。据此，我们总是可以很有把握地认为，法律禁止的罪行正是很多人在自然倾向的推动下所犯下的。如果没有这种倾向，也就没有这些罪行，如果没有这些罪行，还有什么必要禁止它们？所以，不必假定由于法律对乱伦的禁止，便存在着一种对乱伦的自然反感，倒是更应该假设存在着一种倾向乱伦的自然本能，如果法律像压制其他自然本能一样也压制它，它完全是因为文明人已经得出结论，即这些自然本能的满足将有害于社会的一般利益。”(弗雷泽，1910，4，97页以下)

我可以给弗雷泽这些精彩的理论作个补充，精神分析学的发现可以使存在先天性的对乱伦性交的反感的假说完全站不住脚。相反，倒是表明，人类年幼时最早的性兴奋必定具有一种乱伦性特征，这些冲动被压抑后，发挥着怎么估计也不为过的作用，成为后来生活中神经症的动机性力量。

因此，必须抛弃将乱伦恐惧解释为先天本能的观点。另外一种普遍的对法律禁止乱伦的解释也说不上能好多少。据这种解释，原始民族很早就注意到了近亲繁殖对其种族的威胁，因此有意识地禁绝之。关于这种理论有大量的批评意见。(参见杜克海姆，1898，33页以下)不仅乱伦禁忌早于任何动物的人工驯养，通过人工驯养人们才能看到近亲繁殖对种族特性的影响，而且即使在今

天近亲繁殖的有害结果仍未确切肯定并很难在人类身上得到证明。况且我们对现代蒙昧人的所有了解都表明说，他们最早的祖先已经考虑到使其后裔免受伤害的问题是非常不可能的。事实上我们现代的文明也很少考虑的卫生与优生动机归于这些毫无远见的生灵，几近荒唐。①

最后必须指出的是，事实上出于卫生这种实际动机，以近亲繁殖使种族衰弱的理由对近亲繁殖加以禁绝的说法，就解释我们社会中对乱伦的极度恨恶也是十分不够的。我在其他地方讲过，②这种情绪在现代的原始民族中甚至比文明人更加敏感，更加强烈。

读者可能已在期待着我们对社会学的，生物学的和生理学的解释再次做出选择了（这里心理学意义上的动机或者可以被视为生物学力量的表现）。无论如何，在我们探讨的最后，我们只能同意弗雷泽放任式的结论，我们对乱伦恐惧的起源一无所知，甚至不知道到什么方向去寻找这个根源。对这个谜团迄今提出的所有解决方案看来都不能让人满意。③

不过，我必须提一下另外一种试图解开谜团的尝试。这是一种与我们迄今所读的任何一种都十分不同的方案，大约可以叫做“历史学的”回答。

这种尝试依据的是达尔文（Charles Darwin）对原始人社会状

① 达尔文（1875，2，127）关于蒙昧人写道，他们“不太可能考虑到其后裔很久之后所遭的灾难。”

② 参见本书第一篇论文。

③ “因此，族外婚的终极起源以及与之相伴的乱伦法律（因为族外婚的设立便是为阻止乱伦）仍然和以前一样是个暗而未明的问题（弗雷泽，*1910*，1，165）。

况的假说。达尔文从早期类人猿的习性中推论出人原本也是生活在相对较小的群体或集群(hordes)[①] 之中，其中年龄最大最强壮的雄性的嫉妒心阻止了群体中的性乱交，"事实上我们可以根据我们所知道的所有的有坚牙利爪等特定武器以利与其挑战者争斗的四足雄性动物所具有的独占心理中做出结论，自然状态下性乱交是极其不可能的。……所以，如果我们在时间的长河中再往前看一点……由现代人的社会性判断……极有可能的看法是，史前人类最初生活在小群体中，每一个男人都拥有他能得到并养活的最多的配偶，他会出于独占心理而抵制他人染指。或者他可以和好几个配偶一起分开单过，就像大猩猩那样，因为所有的土著人都"同意一群人中只能有一个成年男性。待年轻的男子长大，会发生争夺控制权的斗争，最强壮者以杀死或驱逐其他男子的方式使自己成为群体的首领。"[萨维奇博士(Dr. Savage，见《波士顿自然历史》，卷 5，1845－1847，423 页)]，由于这种驱逐而四处流浪的年轻男子最后可能会成功地找到伴侣，这就阻止了同一家庭范围内过于接近的近亲繁殖。"(达尔文，1871，2，362 页以下)

似乎是阿特金森(1903)第一个意识到达尔文所谓的原始群落中的那些条件给年轻男子带来的实际后果必然是族外通婚。被逐出之后，他们每一个人都可能建立一个相似的群落，其中实行同样的由于其首领的嫉妒心理而形成的性交禁忌。随着时间的发展，这就发展为明文法律的萌芽："同一家庭成员之间不可发生性关

① 弗洛伊德此处及下文中所用"horde"一词，可能会引起困惑，一般地英语中"horde"一词意指很大的无组织的人群，此处的上下文很清楚地表明，弗洛伊德用该词指的是规模有限，多少有组织的群体，即阿特金森(Atkinson)定义的"大家庭"(cyclopea family)。

系"。在图腾崇拜确立之后,这种规则便采取了另一种形式发挥作用:"同一图腾之人不可发生性关系。"

朗格(1905,114 及 143)接受了这种关于族外婚的解释。但在同一部书中他又支持杜克海姆提出的另一种理论,据此理论,族外婚是图腾法的结果(参见本书)。想使这两种观点和谐一致却有些困难,因为据第一种观点,族外婚产生于图腾崇拜之前,而据第二种观点,族外婚却来自图腾崇拜。①

(三)

对这种暧昧的局面,精神分析学给其投下了一丝光芒。

在儿童和原始人与动物的关系之间存在着大量的相同之处。孩子们没有丝毫傲慢之心,而这种傲慢之心使文明的成年人在自己与其他的动物的本质之间划出一条不容异议的界限。孩子们对允许动物和自己完全平等并无顾虑。因为他们并不拘束于承认自己的肉体需要。他们无疑会感到自己和动物更为亲近,而非那些

① 若确如达尔文先生的理论所说,族外婚在图腾信仰把这一神圣的裁决付诸实际之前就已经存在,我们的任务也会相对轻松些。第一项实际的律令是那位嫉妒的远祖,"其他男人不可碰到我营中的女性"。其成年的儿子们也被排斥在外。随时间流逝,此律令变为习惯"本地群体中人不可成婚"。接着假设本地各群体有名字,如鹕,乌鸦,小袋鼠,鹬等,律令就变为"有同一动物名称的本地群体内不许成婚,鹬族人不许与鹬族人成婚。"但如果原始群体不是族外通婚的,只要图腾神话和塔布从动物、植物和其他本地群体的名称中产生出来,他们就是族外通婚的了(朗格,1905,143)。而且,在他对本主题最后的讨论中,朗格(1911,404)声明,他已"抛弃了族外婚是一般图腾塔布的结果的观点"。

他们感到迷惑的大人们。

不过儿童与动物这种极好的关系中也会不时出现一种奇怪的裂痕。儿童会突然被某种特定种类的动物吓着,回避触摸或看到任何该类动物。于是出现了临床常见的动物恐惧症—— 一种很常见,且可能是最早形式的神经疾病,发生于儿童时代。恐惧症的规律之一是与儿童此前最感兴趣的动物有关,而与某一具体的动物无关。能成为生活在城里的孩子的恐惧对象的动物并不多,有马、狗、猪,少见些的有鸟。最常见的小动物有甲壳虫与蝴蝶。这些恐惧症中表现出来的无意义无约束的恐惧有时与孩子只是从小人书和童话中知道的动物联系在一起。极少有的情况下,我们可能发现是什么导致儿童这种不寻常的恐怖对象选择。我应感谢亚伯拉罕(Karl Abraham)给我讲了一个病例,其中孩子自己解释说他恐惧黄蜂是因为它们的颜色和条纹使他想起虎,虎无论如何都是让人害怕的野兽。[①]

尽管非常值得研究,至今仍无对儿童动物恐惧症详尽的分析检查。这种忽视无疑是由于孩子们如此幼稚以致难做分析。所以不能声称我们了解多少这种紊乱的一般意义。我自己相关的看法是,可能从中并不能发现单一的本质。但少数指向较大动物的此类恐惧症的病例证明其可以接受分析,因此也向调查者显示了它们的秘密。每一病例中情况相同的是,每一病例关系到的都是男孩,他们心中的恐惧与他们的父亲都有关,只是已被移置到了动物身上。

每位有精神分析经验的人都无疑遇到过此类病例。并从中得

① 亚伯拉罕(1914,82)。

到相同的印象。然而我只能引用少数几个关于本主题已出版的详细报告。这种文献的缺少是一种偶然的情况,不应认为我们的结论只是以少数几个零散的观察为基础的。例如,我要提到一位对儿童神经症有精深研究的奥德萨(Odessa)人沃尔夫博士(Dr. M. Wulff)。[①] 他在对一位9岁男孩的病史分析中报告说,4岁时患者患了恐惧症。"当他看到一只狗从大街上跑过,他就又哭又喊:'亲爱的小狗,别咬我,我会乖的!'他说'乖'意思是'不拉提琴'——即不手淫"(沃尔夫,1912,15)。作者解释道:"其实是他对父亲的恐惧移置到了狗身上。因为他吃惊地叫喊'小狗,我会乖的'——即'我不再手淫'——指向他的父亲,父亲曾禁止他手淫。"沃尔夫加了一个与我的观点完全一致的脚注,且证实这种经验是经常发生的:"以我的观点,此类恐惧症(恐马症,恐犬症、恐猪症、恐鸡症和恐惧其他家畜的恐惧症)至少在儿童中与夜惊(pavor nocturnus)一样常见。经过分析,它们无例外地都显示出是儿童对父母中某位的恐惧向这些动物的移置。我还没考虑好是否也可主张同样的机制亦可推论适用于恐老鼠症。

我近期发表了一篇文章(1909*b*),《关于一位5岁男孩之恐怖症的分析》,其中材料是由这位小患者的父亲提供的。这孩子有恐马症,结果他拒绝外出上街。他表现出一种恐惧,即马会进屋咬他。后来表明,这是对他曾经希望马倒下(即死)的愿望的惩罚,通过再次保证,男孩对父亲的恐惧没有了,结果表明,他一直在和自己想要父亲离开(外出旅行,死去)的愿望作斗争。他把父亲看做(他说得十分明白)是与他争夺母亲好感的对手,他刚萌生的性欲

① 沃尔夫博士即后来的特尔·阿维夫(Tel-Aviv)。

望的模糊预兆指向其母亲。因此他便有着一种男孩对其父母的典型态度，即我们曾称为“俄狄浦斯情结”的态度，我们将之看做一般神经症的核心情绪。从“小汉斯”的分析中了解到的新事实——与图腾崇拜有重要关系——是在这种情况下，孩子将自己的某些情感从他的父亲那里移置在某只动物身上。

分析可使我们找到移置经过的联想途径——包括偶然的途径和那些有特殊内容的途径。分析也使我们能发现移置的动机。由于对母亲的争夺，男孩心中升起的对父亲的仇恨，不能无限制地控制他的心灵，它必须与他原有的对同一个人的亲近和敬重相斗争。通过把自己的敌意和恐惧移置到父亲的替代之上，孩子从对父亲正反两面的矛盾的情感态度中解脱出来。不过，这种移置并不能结束这种冲突，不能在亲近感与敌意之间做出明确的划分。相反，这种冲突再现于与移置对象的关系之中，情感矛盾扩展到它上面。毫无疑问，小汉斯不但害怕马，他也以一种崇敬和兴趣的态度接近它们。一旦他的焦虑开始弱化，他便认同这可怕的动物，他开始像马一样蹦跳，现在该他咬他父亲了。[①] 在他的恐惧症加强的另一个阶段上，他不会犹豫将自己的父母认同为某些其他的大动物。[②]

当可以说，在这些孩子的恐惧症中出现了一些图腾崇拜的特征，只是以反转的负面形式罢了。不过，我们还是要感谢弗伦茨(Ferenczi，1913*a*)提供的一个有趣的病例史个案。它只能被视为一个孩子身上的正面图腾崇拜的例子。确实，小阿培(弗伦茨报告的受试者)的图腾兴趣并不直接产生于他的俄狄浦斯情结，而植根

---

①　弗洛伊德(1909，标准版，10，52)。

②　于其长颈鹿幻像中(同上，37页以下)。

于其自愿的先决条件，即阉割恐惧。但任何仔细考察过小汉斯的故事的人都会发现大量的证据表明，他也崇敬其父亲有一个大阴茎，且害怕他会威胁他自己的那东西。父亲在俄狄浦斯情结和阉割恐惧中扮演的角色相同，都是儿童童年性兴趣的可怕敌人。他威胁的惩罚是阉割，成其替代，教育。[1] 当小阿培两岁半时，有一次在暑假中他想往鸡窝中撒尿，一只鸡啄了他，或者啄了他的阴茎。一年后，当他又来到这同一个地方时，他自己简直变成了一只鸡。他惟一的兴趣就是鸡窝及其附近的一切。甚至他因喜欢鸡叫就不再说人话。在对他作观察时(此时他 5 岁)，他已恢复说话，但他的兴趣和说话内容全都是关系鸡和其他各种家禽的。它们是他唯一的玩具，而且他只唱其中提到鸡的歌。他对他的图腾动物的态度极为矛盾：同时表现出极端的恨与爱。他最喜欢的游戏是杀鸡，杀鸡对他而言一般是个节日。他会在一种兴奋状态中围着死鸡跳上几个小时。[2] 但之后，他会亲吻或抚摸死鸡，或清洗并爱抚这些遭他虐待的玩具鸡。

小阿培自己保证不再隐藏他奇怪行为的意义。他不时把自己的愿望从图腾语言翻译成日常生活用语。“我父亲是公鸡”，一次他如此说，另一次他说“现在我小，现在我是个小鸡，长大了就会成为大鸡。长大了我还会成为一只公鸡。”还有一次他突然说他想吃点“清炖妈妈”(是清炖鸡的类推)(同上，249)。他总是很经常地以阉割威胁他人，就和他曾因手淫受到相同的威胁一样。

---

① 关于阉割的替代教育——俄狄浦斯神话亦出现此替代——可参见雷特勒(1913)，弗伦茨(1913b)，兰克(1913)和埃德(1913)。

② 弗伦茨(1913*a*)。

依弗伦茨的看法，阿培的兴趣无疑源自鸡窝中的事件："公鸡和母鸡不断交配，下蛋，孵出小鸡。"满足了他的性好奇，鸡真正像是人的家庭生活(同上，250)。他表现出他依鸡的生活方式形成了自己对性对象的选择，因为有一天他对邻居的妻子说："我要娶你，还有你的妹妹，还有我的三个姊妹，还有厨子，不，不是厨子，我要娶我妈妈。"(同上，252)。

我们后面会对此观察的价值做出更完全的评价。此刻我只想强调其中的两个特征，它们与图腾崇拜之间有些很有价值的相同之处，一是男孩与其图腾动物完全认同；[①]一是他对其情感矛盾的态度。这些观察依我的看法，证明我们认为(男人)图腾崇拜的公式之中图腾动物是父亲的替代是合理的。应该看到，这一步走得无任何大胆与特别之处。事实上，原始人自己已说过这同一样东西，而且，图腾体系仍然实行的地方，他们都把图腾说成是他们的共同祖先和原父(primal father)。我们所做的一切只是在字面上接受了他们的这种说法，人类学家亦对此不能完全做出结论，所以他们很愿意将此纳入其理论背景。相反，精神分析使我们特别强调这一点，并将之作为我们试图解释图腾崇拜的出发点。[②]

我们所说的替代作用的第一个后果极为明显。若图腾动物就是父亲，则图腾崇拜的两个主要戒律，其核心的两个塔布——不可杀图腾，不可和同一图腾的女人发生性关系——就在内容上与俄

① 弗雷泽看来(1910,4,5)，这是图腾崇拜之全部根本所在。"图腾崇拜是一种人与其图腾动物的认同。"

② 我不能不感谢兰克使我注意到一位聪明的年轻人的恐犬症。他对其如何患病的解释和我提到的阿莱塔人的图腾理论十分相似。他想他曾从父亲处听说，他母亲怀孕期间曾被狗狠吓了一次。

狄浦斯杀父娶母的两种罪过，与儿童的两种原始欲望恰相吻合。而对此两种原始欲望不足的压抑与它们的复苏几乎构成所有精神神经症的核心。如果这种等式不是误导人的一个随机机巧，它一定可使我们看到在远古图腾崇拜的起源。换句话说，它将使我们有可能像在小汉斯的动物恐怖症与小阿培的家禽倒错例子中一样，把这种图腾体系看做俄狄浦斯情结中各种条件的产物。为追寻这种可能性，下面我们必须研究一下图腾体系（或可说是图腾宗教）的一个特征。至今我还没机会提到它。

（四）

史密斯（William Roberston Smith）死于1894年，物理学家，语言学家，《圣经》批评学家和考古学家，是一位兴趣广泛，目光敏锐，思想开放的人。他在其《闪米特人的宗教》（首版于1889年）[①] 中提出假设说，有一种“图腾餐”（totem meal）的专门仪式，一开始就是体系不可分割的一部分。当时他只有一条证据证明他的理论：一份公元前5世纪此种做法的记录。但通过对古代闪族人献祭本质的分析，他便能使他的假说具有更高的可能性，由于祭祀意味着神性的存在，这就是一个从宗教仪式的较高阶段向较低阶段也就是图腾崇拜反推的问题。

现在我想从史密斯让人景仰的著作中抽出一些他对我们很重要的关于祭祀仪式之起源与意义的论述。这样做时，我只能略去所有常常如此迷人的细节，忽略其所有后来的发展。如此一份摘

① 第二版修订版，即此处引用的版本，出版于作者去逝后的1894年。

要十分不可能让我的读者们对原著的清晰性与说服力有任何印象。

史密斯(1894,214)解释道,祭祀上的供品是古代宗教仪式的本质特征所在。所有宗教中,供品的作用亦相同。所以其起源当可追溯至一些在各地都以相同方式起作用的非常普遍的原因。祭祀——主要是献祭的行为(sacrificium)原本有某种不同的含义,不过,后来其所指便是为向神赎罪或得神的宠爱[该词的非宗教含义所用的是其附属"自我否定"(参见本书第 153 页)]而上祭。可以表明,开始献祭只是神与其崇拜者之间的一种友谊(fellowship)行为而已(同上,224)。

祭品都是可食或可饮的东西,人们把自己赖以为生的东西,肉、粮食、水果、酒和油献给神,只有在祭肉时才有限制和例外。神与其崇拜者分享动物祭品,但植物祭品由神独享。动物作为祭品无疑更加古老,且原本是惟一的祭品。植物祭品来自每次将第一次收获的东西献给神的做法,但动物祭品比农业更加古老(同上,222)。

语言学的残留使给神的祭品原来被看做是他确要的食物的事实完全可以肯定。随各神的本质渐渐地物质性减弱,这种想法成为一种绊脚石。为回避起见,人们只给神献上其食物中的流体部分。后来,火的使用使祭坛上的肉类祭品可化为青烟飘去。这样的处理方式可使人类的食物更适于神的本质(同上,224 及 229)。所献饮品原本是动物牺牲的血。后来被酒代替,古时候,酒被认为是"葡萄的血",现代的诗人们也一直这样讲(同上,230)。

这样,祭祀最古老的形式,比火的使用和农业知识更早,是动物牺牲,动物的肉和血由神与其崇拜者分享。每一个参与者都能

分到一份图腾餐,这是其根本之处。

这种祭祀是一个公共的庆典,是一个氏族共同庆贺的节日。宗教一般也是一种全社区的事,宗教职责也是社会义务的一部分。无论何处祭祀都包含着一次宴会,宴会亦必伴以祭祀。这种祭祀宴会是每一个体超越其个人兴趣并强调人和人之间,人与神之间相互依赖关系的机会(同上,225)。

公众祭祀性宴会的道德力量在于一种很古老的关于吃与喝的重要意义的看法。与某人一起吃喝是交情和相互的社会义务的象征与确认。祭祀性宴会直接体现出来的虽只有神与其崇拜者"共食"(commensals)[①] 的事实,但其中已经包含了他们互相关系的其余所有方面。依然成功盛行于沙漠阿拉伯人中的风俗表明,共餐中的约束因素不是宗教,而是吃的动作本身。无论是谁,只要和贝都因人(Bedouin)一起吃过哪怕极少的食物或者只喝过他的一口牛奶,他就再也不需害怕他会被当成敌人,倒是会在其保护与帮助下感到安全。不过,这有时间的限制,严格地讲,只有在共餐时吃下的食物仍在身体中时才是这样。这是关于团结的纽带的现实看法。它需要不断的重复,以对之加以确认并使之永存(同上,269～270)。

但为何这种约束力被归之于共同吃喝呢?原始社会中只有一种纽带是绝对的不可冒犯的,便是亲属关系。这种情谊的团结是完全的。"亲属指一群生活相互紧密联系的人,它们的集体只能称做是实体,他们都被当作一种共同生命的组成部分。……阿拉伯的部落民在发生杀人案时不会说'M或N流血了',不说出此人的

① 也就是说他们坐在同一张餐桌旁。

名字;他们说'我们流血了'。希伯来人(Hebrew)中,人们声明其亲属关系时所用的词语是'我是你的骨,你的肉。'"因此,亲属关系暗含着参与到一种共同的实体之中。所以很自然地这种关系不仅以某人是其母亲身体的一部分,出生下来,吃她的奶长大,而是他可以通过后来的食物获得与强化,食物使人的身体得以更新。若某人与他的神一起进餐,他便是在表达一种他们同属一实体的确认。同时,他决不会和他看来是陌生的人共餐。(同上,273~275)

祭祀性共餐如此看来,原本就是亲属的宴会和图腾法中只有亲属方共同进餐的规定一致。我们社会中家庭成员共同进餐,但祭祀性共餐与家庭没有关系。亲属关系比家庭生活更为古老,我们所知的最原始的社会中,家庭包含着非止一种血缘关系的成员。某男与另一氏族的女子结了婚,他们的孩子是他们母亲氏族的继承人,所以此男与其他家庭成员之间就没有任何亲属关系。在这样一种家庭中间,没有共餐。至今蒙昧人仍分别进餐,而且图腾崇拜的食物禁忌常使他们不可能与他们的妻子和孩子们共同进餐(同上,277~278)。

现在让我们转过来看祭品动物,如我们所知,没有动物牺牲,就没有氏族的集结,除了在这种礼仪性状况下,也不宰杀任何动物。现在这变得重要起来。尽管食用野味和家畜的乳汁并没有任何不妥,宗教性的顾虑还是使为了个人目的宰杀家畜完全不可能(同上,280~281)。史密斯说,没有任何疑问,宰杀牺牲本来是"**个体不可做的,只有在全民族为此行为承担责任时,如此做方为合理**"[①] 的行为。据我们所知,早期民族认识到的行为中只有一类

① 此处黑体字为弗洛伊德所加。

可适用于此种描述，即那些包含冒犯部落血统之神圣性的行为，事实上，任何单个部落成员不可冒犯，只能由部落全体成员，同意并共同行动才可将之献祭的那个生命，与部落同胞的生命具有同等的重要性。祭祀性共餐中每一个参加者都必须吃一块牺牲品的肉的规定与对有罪恶的部落成员的执刑要由全族共同进行的规定，有相同的意义(同上,284～285)。换句话说，祭祀动物被当成部落的一员对待，祭祀的社群，神和祭祀动物有共同的血缘，并且是同一氏族的成员。

为了确证祭祀动物就是原始的图腾动物，史密斯给出了大量的证据。在其后的古代有两类祭品。一类是习惯上用于食用的家养动物，另一类是不洁的禁止食用的特别动物。调查表明这些不洁的动物都是神圣动物，它们被当作祭品献给它们由之而神圣的神，本来它们和神本身是一样的，通过献祭，崇拜者们在某种程度上是在以某种方式强调他们和这动物与那神的血缘关系(同上，290～295)。但在更早的时间，这种祭祀一般与“神秘”祭祀之间没有区别。起初所有(祭祀)动物都是神圣的，它们的肉都禁止食用，只能在礼仪性场合全族都参与的情况下才能食用，宰杀(这种)动物等于是在让部落流血，只能在合法性不会受谴责的同样小心谨慎的情况下方可(同上,312～313)。

驯化动物和饲养牲口看来结束了各地远古时代严格而纯粹的图腾崇拜。[1] 但在其后成为“田园式”宗教的信仰中保留于家畜身上足够明显的神圣特征，使我们足以推论其原本的图腾本质。即

---

① “推论是图腾崇拜无可避免地引起的动物驯化(在有可驯化的动物时)对图腾崇拜是致命的。”(杰文斯，1902,120)。

使在古典时代后期，许多地方的仪式都规定祭司在实施献祭之后都必须逃走，似乎要逃避报应。杀牛是一种罪过的观念肯定一度普遍流行于希腊。在雅典的布弗尼亚(Buphonia，即“杀牛”)节上，祭祀后总有一次审判，所有参加者都被称为证人。结束时，人们公认杀戮的责任被归之于刀，据此，刀被扔进海中(史密斯，1894，304)。

尽管有把神圣动物的生命于其本质上等同于氏族成员的进行保护的障碍，不时严肃的共餐还是要求必须杀掉一只，以给氏族成员分食其血肉，这种行为的驱动动机揭开了祭祀本质最深的意义。我们已听说过后来的时间里，无论何时共餐，参与同一实体在吃此食物，食物进入其身体的参与者之间建立了一种神圣的联系。古时候这种结果似乎只有在参与**神圣不可侵犯的实体**(指所吃的祭品——译者)时方会产生。**“考虑到只有以此方式方可取得产生或保持崇拜者与神之间联合的活生生的纽带，祭物之死的神圣意义就是合理的”**(同上，313)。[①]

这种纽带只能是祭祀动物的生命，积淀于其血肉之中，分发给所有祭祀共餐的参与者。这种观念乃是后来历史上人们的歃血为盟的做法的根源(同上，319)。这种把血亲关系等同于实体的完全机械的做法使我们可很容易地理解其时不时地以祭祀共餐的具体过程来更新这种关系的必要性(同上，319)。

此处我要打断对史密斯思路的综述，以最精练的语言来重述一下其中重点。随私有财产观念的产生，祭品逐渐被视为给神的礼物，是一种由人到神的财产的转移。但这种解释没有解释所有

① 此处黑体字为弗洛伊德所加。

的祭礼之独特之处。最早时，祭祀动物本身便是神圣的，它的生命不可侵犯，只有氏族所有成员都参加到此行为之中时，才能够宰杀这种动物，他们在神面前分担这种罪责，由此他们才能得到这一神圣的物品并分而食之，保证他们彼此的认同以及他们和神的认同，祭品是一神圣物，祭祀动物本身又是氏族的一员。事实上古代的图腾动物，即原始的神自身，正是氏族成员通过宰杀更新并确保他们与神之间的相似性的东西。

由此关于祭品之本质的分析之中，史密斯得出结论说，在崇拜人形的神之前，对图腾动物的定期宰杀与食用一直是图腾宗教中的一个重要因素(同上，295)。他指出这种图腾餐礼仪亦可见于较晚时的祭祀记载之中。圣尼鲁斯(St. Nilus)记载了公元4世纪末西奈沙漠中的贝督因人中间的一种祭仪。祭品所用牺牲是一只骆驼，“被绑在一个石头垒成的简陋祭坛之上，当一帮人的首领带领着崇拜者排成队，唱着歌围祭坛庄严地转过三圈之后，这首领方刺出第一刀……且急急忙忙地大口喝喷涌而出的鲜血。然后全体人员一起挥刀扑向祭物，从尚在颤动的肉体上剐下块块鲜肉，贪婪地将其生吞下肚。从昼星(day star)[①] 升起标志着图腾祭开始，到它完全消失在升起的阳光之中为止，短短的一段时间，整只骆驼的肉体和骨头、皮、血以及内脏，就全被吞吃净尽(同上，338)。所有的证据都倾向于表明，这种带有极古时期标志的野蛮仪式，并非是孤立的例子，尽管后来向许多不同的方向发生了变化，却无论如何都是图腾祭祀的原初形式。

许多专家拒绝承认图腾餐概念的重要性，因为它不能被任何

---

① 祭品正是献给它的。

图腾崇拜层次上的直接观察所支持。史密斯自己指出了一些例子,其中祭品的神圣意义看来可以保证。例如,阿兹特克人(Aztecs)的人祭,还有其他一些使人想起图腾餐的情况,像美洲瓦塔瓦(Ouataouak & Otawa)部落的熊族进行的熊祭,还有日本阿夷努人的熊宴(同上,295 脚注)这些例子以及相似的例子,弗雷泽于其大作(1912,2,10、13 及 14)第五部分中做过详细的报道。加利福尼亚的一支美洲印第安人部落崇拜一种大猛禽(秃鹰),每年都要在一个严肃的节日中杀一只这种大鸟,对其悼念结束后,它的皮与羽毛都被保存起来(同上,2,170)。墨西哥的祖尼(Zuni)印第安人亦以相似的方式对待他们神圣的海龟(同上,2,175)。

中澳大利亚部落的"因提休玛"(intichiuma)仪式中,可观察到一个与史密斯的猜测完全一致的特征,实在可敬。在为本族图腾的兴旺(其本身一般禁食此种动物)实施魔法时,每个氏族都必须在让其他族得到他们的图腾之前吃掉一小块自己的图腾(弗雷泽,1910,1,110 页以下)。据弗雷泽的看法(同上,2,590),最明显的在于圣餐式地食用禁食图腾的例子,可见于西部非洲比尼人(Bini)的葬礼之中。

据此,我提议采纳史密斯关于图腾动物的圣事性宰杀和集体食用的假说,而在所有其他场合,这种食用都是被禁的,这是图腾宗教的一个重要特征。[1]

---

[1] 我不是不明白这种祭祀理论曾受到各种作者的质疑,像马里列尔(Marillier,1898,204 页以下),休伯特(Hubert)及莫斯(Mauss,1899,30 页以下)等,但它们无论如何也不能减弱史密斯的假说给人产生的深刻印象。

（五）

让我们回想一下我们一直在讨论的这种图腾餐的场面，并用一些我们至今还未能考虑的可能特征来加以讨论。氏族通过残忍地宰杀自己的图腾动物，并将之连血带肉带着头地生吞下去，来庆祝典礼。所有的族人都在，他们把自己打扮成图腾，用声音和动作模仿图腾，好像在寻求加强和图腾的认同，每一个人都明白，他正在进行的是禁止个人做，只能由全族参与方可能的行为，他同样明白，任何人都必须参与这种宰杀和欢宴。而在欢宴之后，人们都对被杀的动物表示痛惜和悲痛，这种具有强制特征的哀悼，乃是出于对可能的报应的恐惧。和史密斯(1894,412)提到的另一个相似的例子一样，这种悼念的主要目的是推卸屠杀的责任。

但悼念之后却紧接着狂欢，每一种本能都解放出来，都可以得到无限制的满足。这里我们很容易在一般意义上理解节日的本质。节日就是一种允许，或者说要求，以一种过度的方式对一种禁忌做出庄严违犯的时候。人们不是因为他们接受禁忌感到高兴而做出过度行为，勿宁说他们如此做正是节日的一个要素，是对通常被禁行为的放纵产生了这种节日感。

然而，我们怎么认识这样一种悼念动物之死的节日狂欢式前奏呢？如果族民对宰杀图腾动物这种一般被禁的行为感到高兴，他们为什么又要对之表示哀悼呢？

如我们所见，族民们通过吃图腾动物获得了神圣性，他们加强了他们与图腾以及他们互相之间的认同感。他们的节日感以及由此引起的一切，以这样的事实做出解释可能是恰当的。即他们已

经把图腾这种实体性载体之中的神圣生命纳入了他们自己之中。

精神分析学已揭示出，图腾动物其实是一种父亲的替代，这和这样一种矛盾的事实亦相吻合。即尽管一般地禁杀图腾动物，可这种宰杀同时又是一种节日——事实是图腾动物既被杀掉又受到哀悼。这种至今仍是我们的孩子们的父亲情结的一大特征，甚至我们成人生活中也常常仍有保留的情感的矛盾态度，似乎已扩展到了作为父亲的替代的图腾动物身上。

现在如果我们把图腾的心理分析学释解和图腾餐的事实以及达尔文关于人类社会早期状态的理论结合起来的话，一种更深地理解它们的可能性便出现了——虽然似乎有点不可思议，但的确可能提出一种假说，以帮助在至今仍相互割裂的各组现象之间建立起一种不容怀疑的相关性关系。

当然，达尔文的原始群落理论中根本就没有提到图腾崇拜的起源问题。我们从中能够看到的是一个暴烈而嫉妒的父亲，他自己占有所有的女人，把他长大的儿子们统统赶走。但这种最早的社会状态从未成为观察的对象。我们事实中见到的最原始的社会组织，是那些现在仍在一些部落中实行的社会组织，它包含着非止一帮男人。它们的成员权力相同，也都要遵从图腾体系的限制，包括经母系传承的限制。问题是这种组织形式会不会是从另外那一种发展来的，如果是这样，又是沿着什么样的方式发展来的呢？

如果我们引入图腾餐的庆典作为根据，我们当能够找到这个答案。有一天，[1] 那些被赶出群落的兄弟们聚到了一起，杀死并

---

① 为避免可能的误解，我须请读者考虑下一个脚注的最后几句，以作为对此描述的补正。

吞吃了他们的父亲，终结了这种家长制的群落形式。他们团结起来鼓足勇气，终于成功地做成了他们的个人力量不可能做到的事情(可能某些文化进步，例如掌握某种新式武器，给予他们一种力量至大的感觉)。蒙昧人是吃人的，不用说他们打死的同时也吞吃了他们的牺牲品。这位暴烈的原父(primal father)无疑是兄弟的共同的恐惧与嫉妒的对象，通过吞吃他的行为，兄弟们完成他们与他的认同，从而每一个人都获得了一份他的力量。可能是人类最早的节日的图腾餐，便因此成为对这种无法忘记的犯罪行为的一种重复和纪念，而它是许多东西——社会组织、道德戒律和宗教——的开端。[①] 为使后面的推论能获支持，我们可将其前提搁置

① 此种如此荒谬的假说，认为那个暴烈的父亲被他自己放逐的儿子们合力杀死。阿特金森(1903，220 页以下)亦认为，达尔文原始部落中的状况与此有直接的关系："家长只有一个害怕的敌人……就是一群共同生活且被迫禁欲，或最多不过是共享一个女伴的年轻的兄弟们。虽他们在未发育时仍很弱小，但其力量却与日俱增，他们一定会以一次次的联合攻击的方式从父亲这个暴君那里夺回妻子和生命。"阿特金森毕生都在新苏格兰(New Caledonia)度过，拥有研究土著民的得天独厚的条件。他同时指出，达尔文所讲的原始群落中的情况，也很易在野生的牛、马群中发现，一般头牛或头马会被咬死(同上，222)。他进一步假设，大获全胜的儿子们在解决了父亲之后，相互之间又会激烈争斗，使群落解体。因此，任何新的社会组织便不能建立，因为"独裁的父亲这个暴君被杀掉之后，会出现连绵不断的暴力斗争，儿子们杀父的双手很快又会在兄弟间残杀的斗争中握紧拳头。"(同上，228)阿特金森未有任何精神分析学的启发，亦一无所知于史密斯的研究，但他却发现了原始群落与其下一发展阶段之间，有着一个暴力较弱的过渡阶段，其中大量的男人们可以和平共处于一个社会之中。他相信，通过母爱的介入，儿子们才获准留在群落之中，开始只最小的，后来其他的也包括进来，为了报答这种容留，儿子们通过放弃对自己母亲和姐妹的性自主权，承认了他们父亲的性特权(同上，231 页以下)。

这就是阿特金森提出的值得高度重视的理论。它在其本质特征上和我的理论相一致，分歧在于他的理论在结果上不能与许多其他问题形成一种相关关系。

我上文中写下的东西，缺少精确性，省略了时间因素，压缩了整个主题的内容。不过这应归因于本论题的本质要求的必要保留态度。于此作者追求精确，或读者要求确定，都一样愚蠢或不公平。

一边，而仅仅假设，兄弟们激昂的暴力群体中间，充满了我们可以从我们自己的孩子与神经症患者的父亲情结中发现的同样的感情矛盾。他们恨他们的父亲，他是他们取得权力和性欲满足的欲望的一个可怕障碍，但他们也爱他，敬他。在他们把他除掉，解了恨，并把和他认同的愿望付诸实现之后，此时被排斥的温情又在他们中显现。[①] 温情以悔恨的形式出现。一种罪恶感使之显明，这里罪恶感与全体的悔恨之情共生。死去的父亲变得比生前更强大。因为我们至今仍可常见于人类事务中的这些事件的影响说明了这一点。从此开始，父亲生前不可为的事情，儿子们自行给予禁忌，和我们非常熟悉的，精神分析学所谓"迟发性服从"(deferred obedience)一致。他们通过禁杀替代父亲的图腾来否定他们的杀父行为，而且他们通过放弃已获自由的女人以拒绝杀父的成就。因此他们从罪恶感的孝心中创造了两个基本的图腾塔布，正是由于此种原因，这两个塔布必然地和俄狄浦斯情结的两种被抑欲望对应。无论是谁违背了这些塔布，都是在实行原始社会惟有的两种罪行。[②]

人类道德从中发端的图腾崇拜两大塔布在心理学上的价值并不相同。其中第一个塔布即保护图腾动物的律法，完全建立在情感动机之上，父亲事实上被消灭，且这行为在任何真正意义上都无

① 这种行为其实不可能给这么做的人带来彻底满足，此一事实毕竟也助长了这种新的情感态度。从某种角度看，所为皆空，因为没有一个儿子能真正如愿以偿，取代他的父亲，而且如我们所知，失败更多地是引起道德反应，而非满足感。

② "谋杀和乱伦，或者说对血缘神圣律法的触犯，是原始社会中唯有的能引人痛恨的罪过"(史密斯，1894，4，19)。

法取消。但第二个塔布，即乱伦禁忌，同样有一种强有力的实践基础。性欲不是联合人们的因素，倒是分裂的因素。尽管兄弟们为了推翻他们的父亲联起手来，在对待女人时他们彼此仍是对手。他们每一个人都曾想像自己的父亲那样，独占所有的女人。新的社会组织会在这一团混战之中崩溃，因为他们没有谁拥有压制性力量，能使他成功地替代父亲的位置。因此，如果他们要共同生活，这些兄弟们就别无选择，只能建立禁止乱伦的法律。当然，也许，这是在经过了许多危机之后。通过乱伦禁令，他们一起放弃了所欲的女人，放弃了曾是他们解决他们父亲的主要动因的女人们。以这种方式，他们挽救了曾使他们强大无比的组织，这组织，可能曾以同性恋的情感与行为为基础，可能形成于他们被逐出群落期间。巴霍芬(Bachofen，1861)笔下的母权制可能也从此处生根发芽，后来父权制的家庭组织才取代了母权制。

另一方面，宣称应将图腾崇拜看做朝向宗教的首次尝试的看法，正是以这两个塔布中的第一个为基础的，即不可取图腾动物的性命。图腾动物在这些儿子的心中显然是一种他们父亲的自然而明显的替代物，但他们强加到自己身上的对待图腾动物的方式所表达的内容，却不仅仅只是他们表达悔恨之情的需要。他们在与这代理父亲的关系之中，能够消除煎熬他们的罪感，并形成一种与他们父亲的和解。图腾体系可以说就是他们与父亲的契约，父亲于其中为所有孩子式的幻想可能希望从父亲处得到的一切提供保证、保护、照料，还有娇纵。在他们一方，他们尊敬父亲的生命，也就是说，不再重复那曾毁掉他们真正父亲的行为。而且，图腾崇拜包含着一种自我辩解的企图："如果我们的父亲曾以图腾的方式对待我们，我们就永远不会有想杀他的想法。"图腾崇拜以这种形式

将矛盾拂平，并使遗忘图腾崇拜从中起源的事件成为可能。

一些后来继续对宗教的本质产生一种决定性影响的特征就此形成。图腾宗教来自儿子的罪感，以减轻这种感觉并通过对父亲的迟发性服从使其息怒。所有后来的宗教都可看做是对解决同一个问题的不同尝试。它们由于产生于不同的文明阶段，采用了不同的方法而各不相同，但全部面向同一个终点，并都是对那文明从中开始的同一伟大事件的反应，从它发生之后，人类便一刻不得安歇。

还有一个已经在图腾崇拜中出现的特征原封不动地保存在宗教中间。情感矛盾的张力过于强大，任何人为设计都无法与之抗衡，或者可能是心理条件一般地都不利于解除这些对立的情感。无论可能怎样，我们发现父亲情绪中隐藏的情感矛盾仍保留在图腾崇拜和一般的宗教之中。图腾宗教不仅包含着悔恨与改悔企图的表达，也是一种对战胜父亲的追忆。对此胜利的满意引致图腾餐纪念性节日的建立，其中迟发性服从的限制不再有效。因此，只要随着生活条件的变迁，拥有父亲属性这种罪行带来的受到珍视的成果有消失的危险，一次次地在图腾动物的献祭之中重复杀父行为便成为一种职责。发现宗教后来的一些产物之中，儿子的造反因素常常以极其怪异的伪装与变形出现，并不会使我们感到惊讶。

至此，我们已跟踪描述了对待父亲的情感中温情倾向的发展，如我们在宗教与道德律令，道德律令在图腾崇拜中很难辨别出来，如发现的那样，这种温情倾向变形为悔恨出现。但我们切不可忽略，总的来讲，这和情感倾向和引致杀父行为的冲动不可分离的事实，胜利就是杀父的胜利。后来很长的一段时间，那些社会性的兄弟感情仍继续对社会发展产生深远的影响，整个的变形过程以这

种兄弟感情为根基，对血缘纽带的神圣化，对同一氏族中所有生命的团结的强调中间都有对它们的表达。兄弟们以此保证彼此的生命，宣称他们中没有一人应被以他们联合起来对待父亲那样的方式对待。他们是在防止重蹈其父覆辙的可能性。于是以宗教为基础的杀生禁忌之上，又增加了以社会为基础的关于弟兄相残的禁忌。很长一段时间之后，这种禁忌才不再仅仅局限于氏族成员之间，而采取了一种简单的形式："不可杀人"。原先的父权群落被血缘关系保证存在的兄弟氏族取代，现在的社会便建立在同谋罪中的共谋关系的基础上，宗教以带着悔恨的罪感为基础，而道德的基础则一部分是社会的迫切需要，部分是罪感要求的改悔。

因此，与新近关于图腾体系的观点相矛盾，即与早些时的看法一致，精神分析学要求我们接受图腾崇拜不仅与族外婚密切相关，而且是同一个根源。

（六）

大量有力的动因制约着我，使我不能试图进一步描绘从图腾崇拜到目前状态宗教的发展。我将仅沿两条线索来谈，它们的发展过程我能清清楚楚地追溯明白，那就是贯穿其中的两个模式：图腾献祭与父子关系的主题。[①]

史密斯已向我们表明，古代的图腾餐复现于祭祀的初期形式之中。此行为的意义是相同的：通过参与共餐得到圣化。只能通

① 参见荣格(G. G. Jung,1912)的讨论，其主要观点有些方面和我的看法相异。

过所有参与者的团结方能缓和的罪感依然存在，氏族神是新的东西，祭祀在他在场时实行，他就像族人一样参与共餐，参与共餐者认同的也是他。这族神是如何在他原本陌生的环境中成为神的?

答案可能是，就在这同时出现了上帝的概念(其来源未知)。并控制了整个宗教生活；也可能图腾餐像所有其他延续下来的东西一样，必须找到一个和新体系的联结点。不过，对人类个体的精神分析告诉我们，他们每一个人的神都是依父亲的形象形成的，他与上帝的身体关系依赖于他和自己肉身父亲的关系，并随之游移与变化，上帝归根结底只是一位被拔高的父亲。与对图腾崇拜的讨论一样，精神分析学要求我们相信那些信从者称上帝为父，与称图腾为部落祖先完全一样。如果精神分析学值得注重，那么，上帝概念中的父亲因素就肯定是最重要的一个，这里没有任何排斥上帝概念其他来源或意义的偏见，对他们精神分析学没有什么话好讲。但如此一来，父亲在原始祭祀中就被两样东西双重代表着，一次是作为上帝，另一次则作为图腾动物祭品。同时，即使承认精神分析学有限的几个解释，人们还是必然会问，这可能吗?有什么意义吗?

我们知道，神与神圣动物(图腾或祭品)之间的关系有一种多重性。(1)通常每一位神都有一种(常常是几种)祭祀动物；(2)特别神圣的祭祀("神秘"祭祀)祭祀动物必须是该神专享的动物(史密斯，1894，290)；(3)图腾崇拜之后很长时间，神仍常在动物形式中受人崇拜(换个角度看，动物被像神一样崇拜)；(4)神话中，神自己常常变成动物，且经常会变成它的祭祀动物。

所以，假设神本身就是图腾动物，他是宗教感情后来阶段发展出的产物，看来当有一定道理。但考虑到图腾除了是父亲的替代之外不会是别的什么，我们便不必再作进一步的讨论。因此，由于

图腾可能是父亲替代的第一种形式，神就当是后来的形式，其中父亲重获人形。如此一种新的臆造来自构成诸形式宗教的根基——渴望父亲——是可能发生的，只要随着时间的变化，人与父亲的关系或者还有他与动物的关系发生了某些基本的变化。

这种变化发生的迹象还是很容易看出来，即使我们把由于驯化而产生的人们与动物心理上的疏远及由此引致的图腾崇拜放到一边。消灭父亲产生的事态之中，有一种随岁月的流逝必定要加剧人们对父亲的渴望的因素。曾联手杀父的兄弟们中的每一个人都被一种要成为和父亲一样的人的愿望鼓舞，并以在图腾餐上分食其父亲的替代者的行为将此愿望表达出来。但由于作为整体的兄弟氏族对每一个参加者都造成一种压力，这愿望并不能完全实现。因为没有谁能在将来能够或可能再次获得父亲的极端权能，即使这正是他们曾经努力争取的东西。因为，长时间过后，曾经驱使他们杀父的反对父亲的痛恨减弱了，而他们对父亲的渴望却增加了，一种体现原父之终极权力的理想便可能出现，他们曾与之战斗的父亲现在则是他们随时愿意服从的对象。作为一种文化变迁的结果，所有氏族成员个体之间曾经盛行的原始的民主等等变得一触即溃，倒是同时产生出一种以对个人的崇敬感为基础的倾向，要通过造神恢复古代的父亲理想，人变成了神或者神薨(God dying)，以今天我们的看法，这些东西都是胡说八道，但甚至在古典时代，它们中也没有任何东西看来是令人厌恶的①。把已被杀害

① 对我们现代人来讲，人与神之间的鸿沟已深化至不可逾越的地步，这种模仿会显得不够虔诚，但古人是不同的。他们认为，神与人是亲人，因为许多家庭都自认为是某神的后裔，而人的神化在他们看来和现代天主教确立圣徒一样，没什么大不了的。(弗雷泽，1911*a*，2，177页以下)。

的父亲拔高为部落祖先的神，是一种较远古代与图腾立约为严肃的赎罪企图。

我无法指出这一发展过程中间，在哪一点上可以达到给伟大的母亲神的位置，她们一般可能比父亲神要早。不过，看来可以肯定的是，对父亲态度的变化不仅局限于宗教领域，而是在一种惯常的方式扩展到了人类生活的另一个方面——社会组织，父亲的离去亦曾深深地影响了它。通过引入父亲神，没有父亲的社会逐渐变成一个以父权为基础的组织。家庭是早先原始群落的恢复，其中把早先父亲的大部分权力又重新给了他们。虽说又有了父亲，但兄弟氏族获得的社会成就并未被放弃，家庭的父亲与不受限制的群落原父之间的区别足够大，可以保证宗教热情的继续，实即一种对父亲未能满足的渴求的持续。

如此以来，我们看到，在族神之前举行的祭祀的场景之中，确实有对父亲的双重体现——作为神和作为图腾动物牺牲。但当我们试图理解这种情况时，我们必须明白，解释是以一种二维的方式做出的，就像是一个寓言，而且这解释忽视了它的历史层次。父亲这种双重意义在祭祀中时间上连续的两个意义相对应。对父亲的情感矛盾态度于其中立体地体现出来，儿子对父亲的温情战胜了敌意。父亲大败的景象成了体现他超胜的东西。祭祀中毫无例外且各处皆同的重要性便在于，它们相同的行为补偿了曾经施加到父亲身上的暴行，以此纪念杀父行为。

时光如水逝去，动物失去了它的神圣特征，祭祀也不再和图腾宴联系在一起，它成为向神提供的一种单纯的祭祀，一种悦神的自我否定行为。上帝自己如此高高凌驾于人类之上，以至于接近他只能通过媒介——祭司。同时，圣王也出现在社会结构之中，并将

父权体系引进国家,必须承认,遭废黜又被复位的父亲所做的报复是严厉的,其权威的统治达到顶峰。被制服的儿子们则利用新的形式以使自己进一步摆脱罪感,他们已不再对目前的祭祀负责,是上帝自己要求祭祀并控制着它。这个阶段中,我们发现神话中有表明,是上帝自己杀向它供奉的动物,而它们实是上帝自己。此处我们看到了对杀父大罪最极端的否认,而它正是社会和罪感的开端,但这后一种祭祀无疑还有第二层意义。它表达了一种对放弃原先的父亲替代,接受上帝的至高概念的满意态度。此处精神分析学对此情景的解释和寓言的表面解释大致相合,它代表着神对自己动物本性的征服。[①]

无论如何,假设父亲情结内在的敌意冲动在父权恢复期间完全消除,就会是错误的。相反,神和王这两个新的父亲替代最初阶段的统治都表明,仍以一种宗教特征保留的情感矛盾的迹象仍有力地存在着。

弗雷泽(1911*a*,2, 18)于伟大的《金枝》一书中提出,拉丁部落最早的君王都是外族人,扮演着神的角色,并在一种特定的节日被庄严地处死。每年一度献神为祭(成其变体,神的自我牺牲)看来一直是闪米特宗教的一个基本要素。全球有人之处多实行的人祭礼,使牺牲品代表神送命几乎无可怀疑,这种祭仪可从近代人的用无生命的画像或偶像代替活人的做法中看到其痕迹。这种神人合

① 人们普遍同意,当神话中一代神为另一代征服时,表示的乃是一种新的宗教体系对另一种体系的历史性取代。而无论是外族入侵的结果还是心理发展的结果,后一种情况中,神话接近于西尔贝勒(Silberer,1909)所描绘的"功能现象"(参见弗洛伊德,1900*a*,标准版,5,503 页以下)。荣格(1912)坚持的观点是,杀死动物的神是一种里比多的象征,意味着一种里比多的概念,而非至今仍被人采用的,我认为从每个角度讲都成问题的概念。

一的祭祀(很不幸,就我而言,像讨论动物祭祀那样对之进行详细讨论是不可能的)使我们对更古老形式的祭祀之意义能有一种回顾式的探究。(史密斯,1894,410 页以下)这种祭祀以其无与伦比的坦诚承认了一个事实,祭祀行为的对象永远只是同一个——即现在被作为上帝崇拜的父亲。因此,动物祭与人祭之间的关系问题就有了一个简单的解决方案。原来的动物祭已经成为一种杀父仪式——人祭的替代,所以当父亲的替身再次恢复人形,动物祭也就可以再次变回人祭。

无论如何努力忘却,关于第一次伟大的祭礼——杀父——的记忆仍无法抹去,人们尽量回避引致这种行为的动作。正是在这一点上,这种行为毫无变动的复制品在神祭的形式中形成。此处我不必要详述宗教思想的发展,它们合理化使这种再现成为可能。丝毫没想到我们会从人类史前史的那次大事件中推论祭祀的史密斯声明,古代闪米特人用来庆贺神的死亡的节日典礼最近被解释为一种神话悲剧的纪念。(同上,413)"这种哀悼",他声称,"不是一种自发的对神之悲剧的同情,而是强制性的,是对超自然愤怒的恐惧引起的不得不然的行为。而哀悼者主要的目的是要否认自己与神的死亡有关系——我们在神人合一的祭祀(像雅典杀牛祭)中已见到过这一点。"(同上,412)这些"最近的解释"似乎极有可能是正确的,欢庆者的情感在它们所据的情形中得到了完全的说明。

那么,让我们假设这是个事实,即在宗教后来的发展过程之中,儿子的罪感与反抗这两个推动因素从来就未曾绝迹。无论曾如何试图解决这一个宗教问题,无论这两种对立的心理力量之间达成了何种和解,迟早它们都会在历史事实、文化变迁和内部心理变化的综合影响下衰退。

儿子将自己放在父神的位置之上的努力变得显明起来。农业的引进提高了儿子在父权家庭中的重要性，他大着胆子显明他乱伦性的里比多，在对大地母亲(Mother Earth)的耕作中，这里比多得到了象征性的满足。像阿提斯(Attis)，阿多尼斯(Adonis)及塔穆兹(Tammuz)等神的形象出现了，植物精灵及同时的青年神灵受到母亲女神仙的宠爱，他们便不顾父亲的存在和他们的母亲犯下了乱伦的罪行。但这些臆造物并没有减轻那种罪感，它在神话中间表现出来，其中只给母亲女神仙的这些年轻的受宠者们以短暂的生命，并用阉割或化形为动物的父亲的暴怒来给予他们惩罚。阿多尼斯被一只阿芙罗蒂特(Aphrodite)的专有动物野猪杀死，库伯勒(Cybele)的情人阿提斯则暴卒于自阉。[①] 为这些神举行的哀悼和对他们复活的欢欣都最终融入到注定常胜的另一位儿子神(son－deity)的仪礼之中。

当基督教首次进人到古代世界之中，它遇到了来自弥特剌斯(Mithras)教的竞争，后一段时间，很可怀疑究竟哪位神可以获胜。尽管有神圣的光环绕着他，这位年轻的波斯神还是从我们的视野中消失了。我们也许可以从弥特剌斯杀牛的雕塑中推测，代表着

---

① 在我们所有的年轻的神经症患者中，作为一种他们与父亲的关系之中的一个隔碍，阉割恐惧发挥着极大的作用。弗伦茨(Ferenczi，1913a)报道的一个很有启发的例子向我们表明了一个小男孩如何把一只啄了他的小鸡鸡的鸡当作自己的图腾的。当我们(犹太人)的孩子听到割礼时，他们将之等同于阉割。和孩子们的这种反应相对应的社会心理反应，据我所知仍还没有什么研究成果。在上古时期以及割礼十分常见的原始种族中，割礼是在要成为成年人的成人礼的年龄实行的，而且也正是在这个年龄，它的重要性也才被看到，即它不过是一种回到生命早年的第二次发展。在原始民族中，割礼和剪发及去牙同时进行，或者就被它所代替，我们的孩子不可能知道这个，事实上也带着由此产生的焦虑把这两种手术都与阉割等同视之。发现这些也是非常有趣的。

一个儿子在单独献祭他的父亲,因此去掉了他的兄弟们的共谋罪过。还有一种方法可以减轻他们的罪行,这方法基督最先采用。他自我献祭,牺牲了自己的生命,所以从原罪中救出了兄弟们。

关于原罪的教义来自俄耳甫斯教。它是俄耳南斯神秘教的一个部分,神秘因素广泛地传入了古希腊哲学的各派之中。(雷诺,1905－1912,2,75 页以下)据说人类是提坦神(Titans)的后代,他们杀了年轻的狄奥尼修斯－扎格柔斯(Dionysius－Zagreus)并将其撕成碎片。这种罪行是压在他们身上的重担。阿那克西曼德(Anaximander)的一个残篇讲述了世界的整体性如何被远古的罪行破坏,[①] 并称从中产生的一切都必须受到惩罚。群情激昂的暴众,屠杀和碎尸,提坦巨人们所做的事情足以使我们清楚地想到圣尼鲁斯(同上,2,93)所描绘的图腾祭的场景,还有许多其他的古代神话亦可使我们想到这些内容,包括俄耳甫斯自己的死亡。无论如何,受害者总是一位年轻神的事实之中有一个使我们困扰的差异。

毫无疑问,基督教神话中的原罪是针对圣父的。不过如果基督已以自我牺牲将人类从原罪的重担之下救出来的话,我们便不能不得出结论说原罪就是一次谋杀。深深地扎根于人类情感之中的以牙还牙的复仇律,规定杀人只能偿命,自我牺牲也就暗示着原先的杀人之罪。[②] 如果这个生命的牺牲能够带来在圣父那里的赎罪,可赎之罪便只能是曾经的杀父行为。

---

① 一种杀人种的罪(雷诺,1905－1912,2,76)。

② 我们发现,神经症患者想要自杀的冲动一般表明是对希望他人死去的愿望的自我惩罚。

所以，在基督教的教义中，人们以极为明白的方式承认远古时的那件罪行，因为他们从圣子的牺牲中发现了这种罪行最圆满的补偿。补赎与对圣父之罪由于紧随圣子牺牲之后的儿子们对女人的完全拒绝而更加彻底，她们正是引致反抗父亲的造反行为的原因。但在这一点上，情感矛盾这个无法去除的心理必然显明出来。儿子向父亲做出最大的补偿的行为使他们同时实现了反对父亲的愿望。他自己成为上帝，和父亲并坐，或者更准确些，是取代了父亲。一种儿子宗教（son - religion）取代了父亲宗教（father - religion）。作为这种替代的一个标志，古老的图腾餐以圣餐礼的形式复现。其中兄弟们共同分食这个儿子——不再是父亲——的血与肉，以此得圣洁，并与之认同。因此我们可以透过时间的迷雾寻绎出图腾餐与动物餐以及神人合一的人祭，还有基督教的圣餐之间的同一性，而且我们可以在所有这些仪式中辨别出那种如此深重地压在人们身上却又肯定多少让他们感到自豪的原罪的影响，不过基督教的圣餐从本质上讲，是一种对父亲的肉体消灭，一种对罪行的重演，我们可以看到弗雷泽如此断言是完全正确的："基督教的圣餐，同化了一个无疑比基督教早得多的圣餐。"①

（七）

像儿子们联合起来消灭原父这样的事件，无可避免地在人类的历史上留下了无法消除的痕迹。此事件本身越少被人们回忆

---

① 熟悉本主题文献的人将不会认为基督教圣餐源自图腾餐是本文作者首先提出的观点。弗雷泽（1912，2，51）。

起，它产生的替代就必定越多。[1] 我将抵制试图指出神话之中不难发现的这些痕迹之所在的诱惑，并转向另一个方向，采纳雷诺在一篇论俄狄浦斯之死的极其有创见的论文中提出的建议。[2]

我们可以从希腊艺术史中发现一种与史密斯所说的图腾餐的场景有着惊人的相似之处的情境，当然同时也有深刻的差异。在我脑海中，出现了最古老的希腊悲剧的场景，一群人有着相同的姓名，穿着相同的衣服，围着一位领唱，全神贯注于他们的言行。他们是歌队和英雄的模仿者。英雄原本是惟一的演员，后来，第二个、第三个演员被添加进去，以作为英雄的对应者，并且是从他那儿分化出的角色。但英雄本身的角色以及他与歌队的关系仍没有改变。悲剧的英雄必须受难，至今这仍是悲剧的基本。他不得不承受所谓的“悲剧罪过”(tragic guilt)，这种罪过的基础并不总容易发现，因为照我们日常生活的标准看来，那根本就不算是罪。一般它与反抗某位神圣的或人类的权威有关，而歌队怀着同情陪伴着英雄，力求阻止他，警告他，让他清醒，并在他遇到由于他的莽撞而招致的应受惩罚之时向他表示哀痛。

但是，为什么悲剧中的英雄必须受难？他的“悲剧罪过”意思是什么？我想长话短说，给出一个爽快的回答。他之所以必须受难，是因为他便是原父，是经过有意歪曲之后重新上演的那次远古大悲剧中的英雄。悲剧罪过便是他不得不自己承担以使歌队得脱

---

① 用《暴风雨》(*The Tempest*)中阿里尔(Ariel)的话讲：5 英寻的水深处躺着你的父亲，他的骨骼已化成珊瑚；他的眼睛是耀眼的明珠；他消失的全身没有一处不受到海水神奇的变幻，化作瑰宝，富丽而珍怪(朱生豪译本——中译者)。

② 《俄狄浦斯之死》，收于我常引用的合订本中(1905－1912，2，100 页以下)。

的罪过。戏台的布景源自历史的场景,只是经过一种有系统的扭曲——人们甚至可以说,此乃一种精心制作的伪君子的作品。在悠远的现实之中,其实正是歌队的成员使英雄受难。不过,现在他们已同情与遗憾得精疲力尽。英雄自己为自己的苦难负责。加在他肩上的罪行,那反对权威的妄为与反抗的罪行,正是歌队成员——联结起来的兄弟们需要为之负责的罪行。因此,悲剧英雄成为歌队的拯救者,尽管这可能有违他的意志。

希腊悲剧上演的特别主题内容是神羊——狄奥尼索斯——的苦难以及与他认同的他的追随者们的悲叹。如此一来,就很容易理解,已经灭绝的戏剧怎样就在中世纪围绕着基督受难而重获新生。

由此,在为这高度浓缩的探索做出结论之时,我要坚持认为,探究的结果表明,宗教、道德、社会和艺术的开端都集中于俄狄浦斯情结之中,这与我们现在所知的精神分析学在所有神经症中发现的,构成其核心内容的同一种情结是完全一致的。在我看来:社会心理学的问题也能够在一个清楚而具体的点上获得解决,这一点即人与其父亲的关系,是个极其惊人的发现甚至可能另外一个心理学问题与此相关,我常常不失时机地指出,正确意义上的情感矛盾,即对同一个对象爱与恨的同时存在,属于许多重要的文化制度的深层,关于这种情感矛盾的起源,我们一无所知。一个可能的假设是,它是我们情感生活的一个基本现象。但在我看来,很值得考虑另外的一种可能性,也就是说原本情感矛盾并非我们情感生活的部分,而是由人类通过父亲情结后天获得的[①],确切地讲,正

① 或者更准确些,是他们的父母情结(parental complex)。

是在精神分析学对现代人类个体的检查中间,发现了情感矛盾最强烈的存在。[1]

不过,在我结束我的评论之前,我必须找到机会指出,尽管我的论证引致一种观点的综合性联结,形成高度的集中,这个事实并不会使我们看不到结论中所包含的前提的不确定性或困难。我只想提一下可能已经引起许多读者注意的两个困难。

首先,人们肯定都会注意到,我将集体心理(collective mind)作为我整个观点的基础,其中的心理过程一如个体心理过程。尤其是我假定由于一次行为的罪恶感,竟保持了数千年之久,且在对此行为并无认识的一代代人们中间发挥作用。我假定了一种情感过程,像受到父亲虐待的一代代儿子们可能会有的那种情感过程,已影响到恰恰由于父亲已被消灭,因而并未受到这种虐待的新的一代代儿子们。必须承认,这些都是很大的困难所在。任何能够避免这种假设的解释,似乎都是不可取的。

不过,进一步的思考将表明,我并非独自承担这种大胆推论的责任。若无集体心理的假设,社会心理学大概就不会存在,正是这个假设,方使忽略由于个体的消亡而造成的心理行为的中断成为可能,要不是心理过程代代相传,即若是每一代都不得不重新习得对生活的态度,此领域便不会有任何进步,继而也不会有任何发展。这引起两个进一步的问题:我们能在多大程度上将代代相传

① 由于我已习惯于被误解,我想我明确地坚持我在这里提出的推论,一点也没有忽视我们正在讨论的现象的复杂性。这些演绎只是要求在已知或未知的宗教、道德与社会的源头中间,再加上一个新的因素,一个以心理分析学的启发为基础的因素,我必须将这些解释为一个整体的任务留给他人完成。不过,尽管在认识到它的高度重要性之前必须克服强大的情感抵抗因素,新观点的性质使它必将在这综合中起到中心作用。

的过程归因于心理的连续性？此一代人以什么样的方式与途径使其心理状态传至彼一代人？我不会假装这些问题已获充分解释，或者认为只须以人们与生俱存的直接交流与传统便足够为此过程提供说明。社会心理学在整体上对相续的各代人之精神生活中必要的连续性用什么方式建立并不怎么感兴趣。问题的一部分似乎可用心理气质的遗传来解释，然而心理气质需要在从个体的生活中获得某种内在功力之后才能显出确定的作用，这可能就是下面诗句的意义所在：[①]

你从祖先手里继承的遗产，

要努力利用，才能安享。

如果我们不得不承认心理冲动能够被完全压制，以至于丝毫不留痕迹，问题会更加难以解决，但情况不是这样的。即使是最无情的压制也必定会为扭曲的替代冲动及由之产生的反应留下空间。不过，若是如此，我们便可安全地假定，没有哪一代可以对自己的后代隐瞒自己的某些重要心理过程。因为心理分析已经向我们表明，每个人都在其无意识心理活动中拥有一种可使他解释他人反应的装置，即消去他人加于他们情感表达之上的种种扭曲。如此一种关于所有由原部落与父亲的关系留下的风俗、仪礼与教条的潜意识理解，可能会使后来的一代代人接受情感遗产成为可能。

另一个困难事实上可能来自精神分析领域之中。原始社会中最早的道德律令与限制，我们已将之解释为对一种行为的反应，这种行为给那些实施它的人以“罪”的概念。他们为此行为深感悔

① 歌德《浮士德》，第一部第一场（钱春绮译本——中译者）。

恨，并决定永不重复此种行为，且实施亦无有任何好处。这种有创造性的罪感仍持存于我们之中，我们发现，它在神经症患者中以一种非社会的方式发生作用，并产生新的道德律令与持存的限制，以为一种对罪行的补偿，并且防范重犯此种罪行。[①] 不过，如果我们询问这些神经症患者，想发现究竟是什么行为引起这些反应的话，我们是会失望的。除了那些以罪恶为目的又无法达到的冲动与情感之外，我们什么行为也发现不了。神经症患者的罪感之下，隐藏的永远是心理的真实，而不可能是事实的真实。神经症的特征便在于患者们和正常人对事实真实做出反应一样，在这二者之中选取心理真实，并严肃地对思想做出反应。

原始人难道不曾同样如是吗？我们有理由想象，作为他们自恋组织的现象之一，他们将其心理行为高估至一个极高的程度。[②] 仅仅由于对父亲的敌意冲动，仅仅由于一种对父亲杀而食之愿望的幻想的存在，就足以引起造成图腾崇拜与塔布的道德反应。如此以来，我们便不必要从一个我们讨厌的恶劣罪行中去推论我们为之自豪的文化遗产之源泉了。这样对从古到今的因果链不会有任何损害，因为心理真实足以强大到能够承担这一切后果的地步。对此，人们可能反对说，从父权群落到兄弟氏族之间，社会的形式之中事实上曾发生过改变。这是个有力的论据，但不是结论性的。这种改变可能以一种较为缓和的方式发生，却仍能决定道德反应的出现。只要原父产生的压力仍能感觉得到，对他的敌视情结就是有理由的，兄弟们对其行为的悔恨便只能以后再说。如果进一

① 参见本书第二篇论塔布的文章。

② 参见本书第三篇文章。

步论证从与父亲的矛盾情感中生发出的任何东西,即塔布与祭祀规则,都有着极度的严肃性与最圆满的真实性,这进一步的反对意见便没什么重要意义了。因为强迫性神经症患者的仪式与局促表明其与此相同的特征,并且仅仅来自心理的真实,来自情感倾向而非倾向的实施。我们现代人的日常世界是用物质价值观来评判我们的财富的,原始人和神经症患者的世界中,其财富是由内心的体验来评判的,我们切不可根据我们的思想和愿望来轻蔑他们的思想和愿望。

这里,我们面临着做出一个其实不容易做出的决定。不过,首先必须承认,别人看来基本的差异依我们的判断则不影响事情的核心。如果愿望和冲动对原始人而言具有完全的事实价值,我们的任务便是去理解他们的态度而非据我们的标准为他们做出修正。那就让我们对神经症作一下更切近的检查吧,与之比较才引致我们当下的犹豫。说强迫性神经症患者于过度的道德负担之下,只是防御心理真实并仅仅由于感觉到的冲动,而自我惩罚,是不精确的。历史的真实于其中亦起到部分作用。他们在童年时就有了这些罪恶的冲动,纯粹而简单,并且在童年的幼稚状态允许的范围内就可将之付诸行为。这些有超出他人的德性的人,每一个都在婴儿时期经过一段罪恶阶段,即倒错(perversion)阶段,它是后来超卓道德性阶段的预示与前提。若我们假设,前一种情况下心理真实——其所取形式,我们不作怀疑———开始就和事实真实相一致,原始人确实做出了证据表明他们想做的一切,原始人与神经症患者之间的可类比性就可以完全确定下来了。

同样,我们的判断不可被原始人与神经症患者之间的类比影响太远。它们还有区别,这一点要牢记在心。无疑正确的是,我们

在思想与行动之间所做的截然对立对他们而言都是不存在的。但神经症患者毕竟在其行为方面受抑制，他们的行为中，思想完全取代了行为。原始人则相较并不受抑制，他们的思维直接进入行为。他们那里，毋宁说是行为取代了思想。这就是为什么我认为对我们所面对的情况，我们可以有把握地认定"泰初有为"，[1] 而不必做出任何最终定论。

① 泰初有为。（歌德《浮士德》，第一部第三场）——弗洛伊德本文中的思路在其后的《群体心理学》(1921*c*, 10)和更后的《一个幻觉的未来》(1927*c*)，尤其是第四章及本书后面的《摩西与一神教》(1939*a*)文中得到了继续和进一步的贯彻。

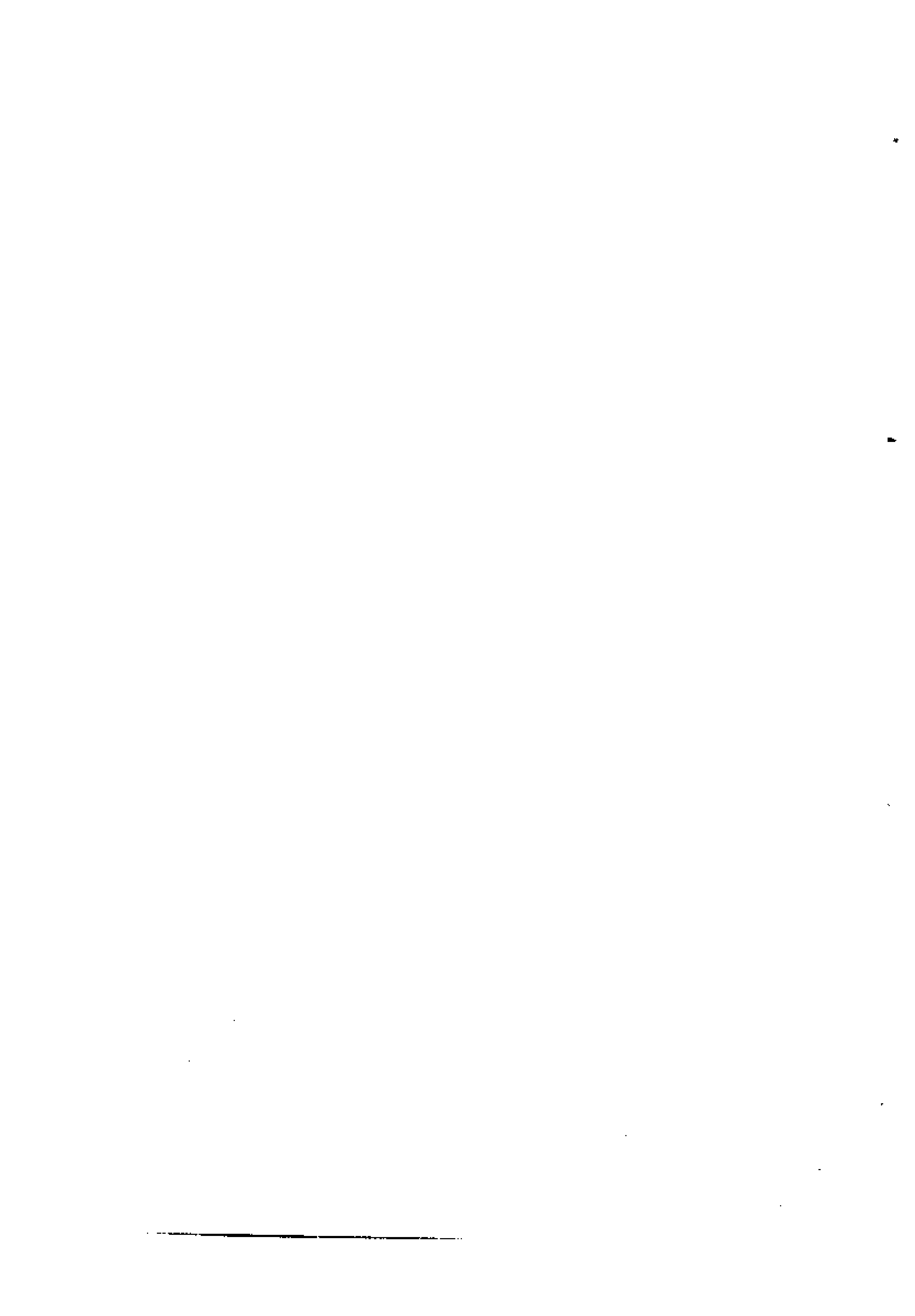
摩西与一神教

[奥] 西格蒙德·弗洛伊德 著

张敦福 译



目　录



第一篇　摩西，一个埃及人

要使一个民族失去他们引为自豪的最伟大的儿子，并不是件容易接受或草率完成的事，对那些本人就是该民族成员的人来说尤为如此。但是，我们不能容忍那种为了民族利益而把事实抛诸脑后的想法；更重要的是，对事实的清晰表述能够给我们带来知识上的收获。

摩西[①] 这个人，这位犹太民族的解放者，这位给犹太人赋予了法律、建立了宗教的伟人，其历史可以追溯到如此遥远的年代，以至于我们难以搞清楚他到底是一个真正的历史人物，还是一个传说中虚构的英雄。如果他确实存在过，他一定生活在公元前13世纪，至多是在公元前14世纪。除了那些关于犹太人的圣书和犹太文字记录中的痕迹外，我们对他一无所知。尽管尚不能最终明确地解答摩西生存状态之谜，但绝大多数历史学家宣称赞同这样一种观点：即摩西确有其人，和他有关的《出埃及记》的故事确实发生过。公正地说，如果不接受上述前提，在此之后以色列人的历史就难以理解。事实上，现代科学在专业领域的精细化和对待历史

---

① 在《圣经》"民数记"中(12,3)就是这样谈论摩西的，本书中也一再出现这个词。这令人想起德文原版的题目，该题目在字面上的意思就是"摩西这个人和一神论宗教"。

传说持宽容态度方面，远远比早期的历史批评做得好。

关于摩西这个人物，首先吸引我们的是他的名字，这个名字在希伯来语中是 Mosheh。我们很可能问“它起源于何处？”以及“它的原意如何？”正如我们所知道的，《出埃及记》第二章中已经回答了这个问题。书中告诉我们，一位埃及公主从尼罗河里救出一个婴儿，并给他取了这个名字。书里还为此提出了一个语源学上的解释，也就是说“因为我从河里把他捞上来”。[1] 然而，这样的解释显然是站不住脚的。《犹太百科全书》的一位作者论证[2]，《圣经》里的这种解释来源于民间语源学，这样的解释与希伯来语的主动形式是不可能一致的，因为 Mosheh 的意思充其量不过是“打捞东西的男人”。另外，还有两个证据进一步支持这个反对意见：首先，附着在一个埃及公主身上来源于希伯来语的姓名是非常可笑的；其次，婴儿摩西被救出水的地方极有可能不是尼罗河，而是别的什么河。

另一方面，来自各种不同领域里的人们早就怀疑“摩西”这个名字是从埃及词汇中派生出来的。在这里，我不能一一列举所有那些权威人士的观点，我将引用布雷斯特德 1934 年出版的《良心的曙光》一书中的相关段落。这是一本新近出版的书，而布雷斯特德本人所著的《埃及史》被人们公认为该领域的权威著作。这个段落说：“注意到他的名字是摩西（Moses）这一点极为重要。毫无疑

① 《出埃及记》(2,10)——本译文中所有来自《圣经》的引文均由权威版提供。

② 赫利兹(Herlitz)和基尔施纳(Kirschner,1930,4,303)编[这段引文的作者是索洛维奇克(M. Soloweitschik)]。

问，埃及词汇中的'Mose'的意思是指'孩子'，这也是其他一些名字，如'Amen-mose'(阿蒙摩西，意指阿蒙之子)或'Ptah-mose'(普塔摩西，意指普塔之子)等诸如此类名字的缩略形式。这些名字本身同样很可能是'Amon-(has-given)-a-child'(阿蒙给予的孩子)或'Ptah-(has-given)-a-child'(普塔给予的孩子)这类完整表达的缩略形式。把儿童的名字缩写，很早以前就是把复杂姓名简单化的便捷形式，况且意指'孩童'的 Mose 在埃及的墓碑上并不罕见。摩西的父亲也会在他儿子的名字前面加上阿蒙或普塔之类埃及神祇的名字，这并不奇怪，只是这一神祇的名字现在已经不再为人们所用了，直到人们索性把这个孩子简单地称为摩西，即'Mose'(该词最后一个 s 是《旧约全书》的希腊文译本附加上的，并非出自希伯来语，在希伯来语中只有 Mosheh)"。[1] 我在这里逐字逐句地重述这段文字，决不意味着要对它的所有细节负责。同样令我感到有些吃惊的是，布雷斯特德在列举这些相关的名字时，竟没有准确地提到埃及帝王名册中冠以类似神祇的情况，如阿-摩西(Ah-mose)、索斯-摩西(Thoth-mose)和赖-摩西(Ra-mose)。

我们早就应当期望，一个和许多人一样认为"摩西"是一个埃及人名字的人同样已经得出这样一个结论，或者至少考虑这种可能性，即，有这种埃及名字的人本身肯定是埃及人。如果和现代人的名字联系起来，我们同样也毫不犹豫地得出上述结论。尽管现代人的名字不只是由一部分组成——通常包括姓和名两部分。尽管有的人在新的情景下会改名换姓或借用一个类似的名字(这种情况并非没有可能)，我们依然可以从姓名上判别某个人的国籍和

---

① 布雷斯特德(1934,350)。

身份。因而，如果根据他们的名字来判断，当下列发现得到证实后我们丝毫不觉得惊奇：诗人沙米索(Chamisso)[①] 本是法国人，拿破仑·波拿巴(Napoleon Buonaparte)具有意大利血统，而本杰明·迪斯雷利(Benjamin Disraeli)实际上是意大利犹太人。人们会以为，在远古时代和人类早期，根据一个人的名字来推测他的国籍所得到的诸如此类的结论似乎相当可靠，而且事实上也容易进行。然而，就我所知，却没有任何历史学家对摩西其人做过类似的推断，甚至连布雷斯特德那样宁愿假定摩西其人"通晓埃及人的所有智慧"的人，也没有得到过这样的论断。[②]

对于是什么原因阻止他们这样做这个问题，我们无法以想当然的态度搁置起来。很可能是出于他们对《圣经》传说的敬畏之情过于沉重。也许是这样一种观念作祟，即不把摩西这样的伟人想象成希伯来人就是荒诞不经的。不管怎么说，在鉴别摩西身世这一问题上，关于摩西这个名字是出自埃及语，还没有人提供更加明确无误的证据，也没有能够从中得出更进一步的结论。如果人们认为摩西国籍归属的问题很重要，就一定会渴望寻求新的材料来解答这个问题。

这正是我这篇小小论文的目的所在。它在《意象》杂志里占有

---

① 沙米索(Adelbert von Chamisso, 1781—1838)，是《妇女的爱情与生活》和《彼德·施来米尔》两书的作者，第一本书是由舒曼配乐的抒情诗，第二本书讲述了一个出卖自己影子的人的故事。

② 尽管人们经常怀疑摩西是埃及人的提法，但始终很少提到他的名字。[弗洛伊德在他的《精神分析导论讲演新篇》(1916—1917)，标准版，第十五卷中引用了一个滑稽可笑的故事。——这个脚注首先出现在1919年的版本。1937年在原版的《意象》杂志和1939年的英译本中都未包括在内。引自布雷斯特德的这个短语实际来自圣·斯蒂芬的一次演讲]。

一席之地，是依据这样一种事实，即它对精神分析理论的应用做出了自己的贡献。用这样的方式得出的论断毫无疑问只能打动那些熟悉精神分析思维过程的人以及那些赏识精神分析发现的少数读者。我希望，本文对他们来说将显得有些意义。

1909年，当时仍在我影响之下的奥托·兰克(Otto Rank)在我的建议下出版了一本题为《英雄诞生的神话》的书。[①] 该书探讨以下事实："几乎所有杰出的文明民族……在早期阶段总是在诗歌、神话和传奇故事中颂扬他们的英雄，这些民族英雄包括传奇故事里的国王和王子，宗教、王朝、帝国和城市的创立者。尽管这些故事和传说出自绝少联系、甚至在地理上都相距遥远的不同民族，关于这些人物的诞生以及他们的早期生活史却都特别富有幻想色彩，呈现出许多极其相似的特征，其中有些惊人的相似和字面上的一致性尤其值得注意。这些事实众所周知，并且已经给众多研究者留下了深刻的印象。"依据兰克的这种说法，我们[用一种类似于高尔顿(Galton)的技巧[②]]就可以构想出一个"一般的、平均状态的传奇"，概括出所有这些传奇、神话和故事的基本特征并使之凸现出来，那么，我们就可以看到这样一幅图景：

> "主人公是最有权势的贵族父母的孩子：通常是某个国王的儿子。"

---

① 我决不是想要轻视兰克对这项研究所做的独特贡献的价值。随后的引文是根据罗宾斯(Robbins)和杰利夫(Jelliffe)的译文编成的，这个译本首次发表于1914年，文中的参考文献也与此有关，只不过出于精确起见作了些微改动。

② 弗洛伊德想起了他喜欢提及的高尔顿的"合成照片"。参见弗洛伊德《梦的解析》(1900*a*，标准版，4，139)。

“还在母腹中的时候他就饱尝艰辛，例如母亲节制饮食或难产；或者，由于某些禁令和外界障碍，他的父母不得不背着人偷偷地保持性关系。在怀孕期间或者更早，通常有一个预言（通过梦境或神谕的形式）传达过来，对他的出世提出警告：他的出生会威胁到他父亲的安危。

“结果，这个新生儿在茶馆内被他的父亲或父亲的代言人下令处死或者置之绝境，通常装在一只小箱子里扔到河里去。

“随后，他被某个野兽或出身卑微的人（如牧羊人）救活，并由母兽或者地位微贱的妇女哺育。

“长大成人之后，经过极其复杂曲折的经历，他找到了他那出身高贵的双亲。他一方面向父亲施行报复，另一方面获得人民的认可和景仰，赢得了伟大和声誉。”

这类英雄诞生神话中最古老的人物要算阿卡得的萨尔贡（Sargon of Agade），他是巴比伦的创立者（公元前2800年）。对我们来说，尤其有兴味的是他本人对此所做的说明：

“我是全能的国王萨尔贡，阿卡得的主人。我的母亲是个女祭司，我对我的父亲一无所知，而我的叔父居住在山里。我的城市阿苏比兰尼位于幼发拉底河畔，我的母亲，即那位女祭司，在这座城市怀上了我。她秘密地把我生下，把我放在芦苇箱里，用沥青把出口封好，然后把我放进河里，结果却没有把我淹死。河水把我带到阿克那里，阿克是个提水人。提水人阿克出于善心把我从水里救出来，并像对待自己的亲生儿子一样把我抚养成人。阿克把我培养成他的花匠。我当花匠的时候，女神伊斯塔喜欢上了我，我成了国王，执掌王权达45年。”

从阿卡得的萨尔贡开始的一系列神奇故事中，我们最熟悉的名字包括摩西、赛勒斯和罗米拉斯。但是，除此之外，兰克还把诗歌或传奇故事里的所有其他英雄人物汇集在一起，这些人物在幼年有着相似的经历，无论是从故事整体还是从一些明显的片段都能够容易地辨别出来。这些人物包括俄狄浦斯、卡纳、帕里斯、忒勒福斯、珀尔修斯、赫拉克勒斯、杰尔加麦斯、阿菲翁和塞鲁斯等人[①]。

兰克的研究使我们得以熟悉这类神话的来源和目的。这里，我只是简单地提到它们并加上一些简短的说明。所谓英雄，就是有勇气反抗他的父亲并最终取胜的人。这类神话把这种斗争追溯到这位英雄的史前期，以表明他是违背了父亲的愿望而生，为逃避父亲的歹毒企图而获救。被遗弃在箱子中的婴儿显然是生育的象征，箱子代表子宫，而河水则是羊水。在无数的睡梦中，亲子关系通过溺水被救而表现出来。[②] 当一个民族的想象力把我们所探讨的诞生神话和一个杰出的人物联系起来时，就表明该民族以这种方式承认了他的英雄称号，他本人的生平也就代表了这类英雄史诗的一般模式。然而，事实上，这类神话故事来自所谓的“家庭浪漫史”，儿子以富有情绪化的色彩针对与其双亲尤其是父亲感情关系的变化做出反应。[③] 儿子最早期的生活经历，为对父亲的极度崇拜所占据；和这一情景一致，睡梦中或神话故事里的国王和王后

① 卡纳是桑斯克里特的英雄诗史《马哈哈拉塔》中的一位英雄，杰尔加麦斯是一位巴比伦英雄他其他的人都是希腊神话中的人物。

② 比如《梦的解析》(1900*a*，标准版，5，399～402)。

③ 参见弗洛伊德的论文《家庭浪漫史》。该论文最初发表在上面引用过的兰克主编的那本书里。

则分别代表了父亲和母亲。后来，在反抗情绪和对真实生活失望的影响下，儿子离开他的父母，并对父亲采取了一种批判和挑剔的态度。这样一来，神话中两种类型的家庭——贵族家庭和卑微家庭——都是这个孩子家庭的反映，并在以后的生活经历中断断续续地表现出来。

我们可以公正地说，上述短评使广为流传的英雄诞生的神话的一致性得到了更为合理、全面的解释。有关摩西降生和被遗弃的神话却不具备这种一致性，而且在主要的方面和其他同类故事相左。基于这个理由，摩西的案例更加引起人们的兴趣，并占据特殊的地位。

让我们从这两个家庭开始。按照传奇中的描述，这位儿童的命运正在这两个家庭中得以展现。就我们所知，按照精神分析的解释，家庭是惟一的、不变的，只是由于年代变化而有所区别。在这类神话传说的典型形式中，第一个家庭，即儿童投生的家庭是贵族家庭，通常是权位显赫的皇室家族；第二个家庭，即抚育儿童长大成人的家庭，通常是地位卑微或者遭遇灾难、不幸没落的家庭。这也符合某些情景（《家庭浪漫史》的情况），对这些传说的追根溯源往往找到那里。只是在俄狄浦斯的传说中混淆了这两种差别：被某个皇室遗弃的孩子却被另一个皇室所接受。人们感到决非偶然的是，在上述例子里，两个家庭的一致性只有在这个传奇本身中才得到模糊的理解。正如我们所知道的那样，这两个家庭背景的悬殊差异是为了强调某个伟大人物的英雄本性而设计的。当附着于某个历史人物时，它的第二个功能就显得尤其重要。因为神话也可以用来为英雄创造一种高贵的品质，以提高他的社会地位。对米底亚人而言，塞鲁斯本来是个外来征服者，但借助于被遗弃的

神话，他却成了米底亚国王的孙子。这同样适用于罗米拉斯。假如真有罗米拉斯其人其事，那他一定是一个来历不明的冒险家和暴发户，但是，神话传说却把他变成了阿尔巴·隆加皇室的后裔和继承人。

摩西的情景却大为不同。在这个案例中，他的第一个家庭尽管地位尊贵，与上述几例相比，却显得逊色。因为他是犹太族利未部落的后代。本该地位卑微的第二个家庭，却由埃及的皇室取而代之：埃及公主把他抚养成人，视同己出。这种对常规模式的偏离令很多人迷惑不解。爱德华·迈耶[①] 及其追随者相信，这个故事原本不是这个样子。按照他们的说法，法老曾经在一个预言梦中得到警告[②]，告知他女儿生的一个儿子将对他和他的王国带来危险。因此，他将出生的孩子遗弃在尼罗河。但孩子却被犹太人拯救下来，并当成自己的孩子抚养成人。出于"民族主义的动机"（如兰克所说[③]）这个传说才变成了我们现在所知道的样子。

只要稍加思索就会明白，和其他神话模式并无二致的摩西神话的原本形式并没有得以保存下来。它既可能出自埃及人手中，也可能是犹太人的发明创造。第一种可能可以排除掉，因为埃及人没有理由颂扬摩西、荣耀摩西，摩西对他们来说根本就不是什么英雄。这样我们很容易设想，这个传奇故事产生在犹太人当中。也就是说，它以人们所熟悉的形式（即关于出生的典型传说）把这个故事附着在他们的领袖人物身上。但是，就此目的而言是完全

① 迈耶(1906,46页以下)。

② 这在约瑟夫斯的叙述中也提到了。

③ 兰克(1909,第80页注)。

不合适宜的,因为如果一个民族的传说把他们的伟人说成是一个外族人,这对他们又有什么用呢? 岂不是违背初衷吗?

就我们所知道的而言,摩西传说的现代形式显然没有什么不可告人的用意。如果摩西不是出生在皇室贵族之家,传说就不会把他塑造成英雄;如果把他处理成犹太人的子孙,又无法提高他的社会地位。整个神话故事中只有一小部分有用:这个孩子在强大的外部力量面前没有慑服,而是坚强地生存下来(这一特征在耶稣童年的经历中一再出现,只不过是故事里海罗德国王扮演了法老的角色)。因此,我们其实可以自由地假设,后来的采用者对这个传说做了笨拙的篡改,他们发现有机可乘,就在关于英雄摩西的故事里引入了和古典的遗弃传奇故事相像的东西,结果却由于背景特殊而显得不合情理,不适用于摩西。

我们的研究可能就此告终,留给我们的是尚不足以称其为结论、难以确证的东西。在帮助我们搞清摩西是否埃及人方面,这很难说有什么裨益。不过,还有另外一个或许更有希望的研究方法可以用来进一步评判一下这个关于弃婴的传说。

让我们还是再回到神话中的两个家庭中去。正如我们所知,在分析理解的层面上,这两个家庭是同一的;但在神话的层面上,他们是相互区别的,一个是贵族,一个是平民。然而,神话中的人物是一个真实的历史存在。其中一个家庭真正存在,传说中的那个人(即那位伟人)确实是出生过并被这个家庭养大成人;另外那个家庭则是虚构的,是出于神话本身的某些用意人为设计的。一般来说,地位卑贱的家庭是真实的,而权位显赫的家庭是假造的。就摩西的案例来看,情景却有些不同。正是在这里,新的研究思路有可能澄清许多事实,比如:在任何一种可以检验的情况下,第一

个家庭，也就是把婴儿遗弃的家庭，是虚构出来的；而第二个家庭，即收留摩西并把他养大的家庭则是真实存在的。假若我们有勇气承认这个主张的普遍真实性，并且把他应用到所有关于摩西的传说中，那么我们就会很快看清真相：摩西是个埃及人——很可能出生于一个贵族之家——传说中却把他变成了一个犹太人。这就是我们的结论！摩西被抛弃到河里，可能确有其事，但是，为了服从于新的意图，被遗弃的目的在某种程度上被粗暴地歪曲了。也就是说，从一种牺牲婴儿的表达方式，变成了一种拯救他的措施。

关于摩西的神话之所以和同类的其他传说故事大异其趣，可以追溯到他个人生活史的独特性中。在通常情况下，总是从一个地位卑贱的布衣崛起成为英雄，而摩西则是从尊贵的地位一落千丈，下降到以色列的后代，并以此为起点。

作为小结，我在这里想表明的是，我们一开始就进行的简短推敲，本来是期望能够找到新的证据，以证明关于摩西是埃及人的假定。我们已经看到，第一个建立在姓名基础之上的证据对许多人尚没有说服力。[①]。我们同时还要做好准备，根据对弃婴传说的分析而提出的新论点并不见得更为成功。人们无疑也会反对，有关该传说的形成和变化毕竟太纷繁复杂、太模糊不清，因而也很难证

---

① 因而，爱德华·迈耶(1905,651)写道："'摩西'这个名字很可能是埃及人，而祭司家族塞罗(Shiloh)中的'平查斯'(Pinchas)这个名字肯定是埃及人的。并不能确切地证实这些家族根源于埃及，但是，他们毫无疑问与埃及有关系。"我们可能会问，到底是一种什么样的联系让我们这样想呢？迈耶的这篇短文(1905)是另一篇更长的文章(1906)的摘要，在那篇长文中更深入地探讨了这些埃及名字。由此可见，存在两个名叫"Pinchas"的人(权威的拼写是 Phinehas)，一个是亚伦(Aaron)的孙子(《出埃及记》，6，25 以及《民数记》，25，7，另一个是塞罗的一位牧师，他们都是利未人(Levites)。塞罗是方舟最终到达耶路撒冷之前停泊的一个地方。

实我们的第一个结论：人们同样也会不满，许多世纪以来持续不断的带有倾向性的修改和补充，一定会阻碍人们揭示这些传说背后真实背景的任何努力。就我个人来说，我并不赞同这种消极态度，但我也不想站在它的对立面反驳它。

可能有人会产生这样的疑问：如果不能达到更明确、更肯定的结论，你干吗还要把这个问题带给公众呢？我很遗憾地告诉大家，即使我这样做合情合理，我也很难直截了当地给予说明。因为，倘若有人被我这里提出的两个论据所左右，倘若他严肃认真地对待关于摩西是埃及贵族这个假设，那么，一个非常有趣、意味深长的前景就会展现在眼前。我相信，通过一些不太遥远的假设，我们将能够理解促使摩西选择不同寻常道路的动机所在。而且，与此密切相关的是，我们也能够对他赋予犹太民族的法律和宗教的众多独特之处有更好的把握。另外，还能使我们对一神教的起源有个概括性的思考，这种思考的意义绝不可忽视。不过，这些重要的结论不能仅仅从心理学的或然性基础上获得。即便一个人承认摩西是埃及人为事实，并把它当作历史的第一个立足点，他至少还需要第二个坚不可摧的证据捍卫已有的论断，使新出现的可能性不致带来难以招架的批评和谴责，这些批评可能认为这个论断过于脱离现实、异想天开等等。只要提出关于摩西的生平年代和有关他出自埃及的客观证据，或许可以满足这个要求。但是，这样做起来也并不是那么唾手可得。因此，对于摩西是埃及人这个发现的更深远的意义，还是姑且三缄其口为妙。

第二篇　如果摩西是个埃及人

在早些时候投给本杂志的一篇文章[1] 中，我试图提出一个新的论点，以支持犹太民族的解放者和法律奠基人摩西不是犹太人而是埃及人的假设。人们早就注意到，他的名字来自埃及词汇，但这一事实并没有受到足够的重视。我曾在文中补充说，对与摩西有关的弃婴神话的解释必然导致这样一种推论，即认为他是埃及人，尽管某个民族需要把他塑造成一个犹太人。在文章的结尾，我指出，从摩西是埃及人的假设中可以得出重要而意义深远的发现，但是，我并不准备公开支持这些更深远的意蕴，因为它们是建立在心理学的或然性基础之上的，缺乏任何客观的证据。通过这种方式获得的论点的重要意义越大，人们就越强烈地感觉到把这种观点随意示人的危险性。这就像放在泥腿之上的青铜雕像，没有坚实的基础，随时都会遭到批评。即使是最具诱惑力的可能性，也要注意防止错误的发生；即便所有的相关问题组合编排得像益智拼板图那样丝丝入扣，看不出任何漏洞，我们也必须清醒，可能性并不意味着真理，真理也并不总是可能的。最后，发现自己与固守犹太法典的学究们为伍，满足于卖弄智力游戏，而不管他们的说辞与客观事实相距多远，这并不是件多么令

---

① 《意象》杂志(1937)。指上述论文一。

人愉快的事。

这些迟疑对我来说虽然在今天和从前一样沉重，我的各种相互冲突的动机却最终促使我下决心把上篇早期论文的续篇完成。但是，我要重申的是，这个续篇并不是我要做的全部内容，也不是全部内容中最重要的部分。

（一）

按照前文所述，如果摩西是个埃及人，那么，由此假设引申而来的第一个收获就是一个难以解开的新谜。当某个民族或部落[①]准备进行一项宏伟的事业时，可以预料的是，他们成员中至少有一位愿意站出来充当领袖，或者被推举担当这一角色。但是，究竟是什么能够诱使一个身世显赫的埃及人——王子、祭司或者高级官员——自愿充当一群尚未开化的流民的首领，并且同他们一起离开自己的国家呢？这是一个很不容易推断的问题。而且，埃及人妇孺皆知的对外国人的轻蔑，更使得这样一种行动格外不可理解。我完全可以相信，为什么甚至那些认同摩西的名字源自埃及、并且把所有埃及人的智慧归于摩西的历史学家，也不愿意承认摩西显然是埃及人这种可能性。

与前一个难解之谜接踵而来的是第二个难题。我们千万不能忘记摩西不仅仅是居住在埃及的犹太人的政治领袖，同时还是他们的立法者、启蒙者和教育者，他使他们效忠于一种新的宗教，这种宗教直到今天仍然被称为摩西律法。但是，单独一个个体能够

① 我们并不清楚在《出埃及记》中涉及到多大数量的人。

创造一种新的宗教吗？当一个人试图影响其他人的宗教信仰时，最自然不过的做法难道不是改变自己的信仰吗？埃及的犹太人当然不会没有某种形式的宗教，如果为他们创立新宗教的摩西是埃及人，“这种新宗教是埃及式的”这样一个猜想自然站得住脚。

但是，通向这种可能性的道路上存在下列障碍：以摩西命名的犹太教与埃及宗教之间存在着极为强烈的对比和反差。犹太教是一种规模庞大、严格正统的一神教：只有一个神，他是惟一的，全能的，无法接近的；人的肉眼无法看到他的容貌，人们不能制作他的肖像，即便是他的名字也不能提及。相反，在埃及宗教中，不同地位和起源的神灵却数不胜数。其中有些是大自然威力的化身，比如天、地、日、月；有些则是抽象的概念，如马特（Ma'at，指真理和正义）；或者是漫画中的一个怪物，形状如侏儒般的拜斯（Bes）。但是，他们中的大多数都是当地的神祇，起源于这个国家被划分为许多省份的时期，这些神具有动物的形象，尽管他们还没有完成告别古老的动物图腾的进化，他们和这些动物图腾没有明显的区别，在功能方面的差别也微乎其微。人们毫无顾忌地把他们一视同仁，对他们唱着几乎是同样的颂歌，以至于我们完全没指望把他们分别开来。这些神祇的名字互相掺杂，甚至于一个神的名字成了另一个神的名字的组成部分。比如，在“新王国”最繁盛的时期，底比斯城（Thebes）的主神被称为“阿蒙-赖”（Amen-Re'），这个复合词的第一部分“阿蒙”（Amen）是个长着公羊头的城市之神，而第二部分“赖”（Re'）却是北方古老鹰头太阳神的名字。巫术和仪式，符咒和驱邪符在对这些神祇的祭祀中占据着支配地位，犹如它们在埃及人的日常生活中同样地占据着支配地位一样。

这些区别中有一些很容易产生于严谨的一神教和散漫的多神

教之间最基本的对立。另外一些区别则显示是由于精神和理智水平[①]的差异造成的，从这方面看，这些宗教中的一种非常接近原始的发展阶段，而另一种则上升到含有高度抽象性的顶峰。或许恰恰由于这两种因素的存在，才使人不时会产生这样一种印象，即摩西的犹太教和埃及的宗教之间的上述对立是人们故意制造并有意强调的。比如，当一种宗教用最严厉的语调谴责巫术和魔法时，巫术和魔法在另一种宗教中则极为盛行。再比如，当埃及人兴致勃勃地用泥土、石头和金属把他们的神祇雕塑出来（在今天，我们的博物馆里拥有太多诸如此类的东西）并具体化到生活的诸多方面时，犹太教却坚决禁止把任何活着的人或想象出来的神祇制作成偶像。

但是，在这两种宗教之间还存在着另外一种对立，我们已经做出的解释对这种对立尚未触及。这种对立是，在古代没有任何一个民族像埃及人那样千方百计地否定死亡、殚精竭虑地使自己的生命在下个世界里永续存在。因此，死亡之神奥西里斯（Osiris）这位另一个世界的统治者，就成了埃及诸神中最无可争议、最负盛名的一个。相反，古老的犹太宗教却完全放弃了不朽的概念，死亡之生命存续的可能性无论在任何地方都没有提到过。这一点是最值得注意的，因为后来的经验业已表明，相信死后的生活恰恰与一神教完全一致。

我们固然希望，关于摩西是埃及人的假说能够在各个方面产生出给人启迪的丰硕成果。然而，我们从这个假说中得出的第一

---

① “Geistig”在这里译为“精神的和理智的”。这个概念在本书的结尾处变得十分重要，特别是在论文三第二部分的（三）。

个结论——摩西给犹太人建立的新宗教理应是自己的埃及宗教——已经失去了任何效用，因为我们看清了这两种宗教相互区别乃至恰成鲜明对立的特征。

(二)

埃及宗教史上有一个值得注意的事件，只是近来它才为人所知并得到认可。这个事件向我们展示了另一种可能性：摩西给予他的犹太民族的新宗教很有可能仍然是他自己的宗教——尽管它不是当时奉行的埃及宗教，却是埃及宗教的一种。

在辉煌的第十八王朝，埃及第一次变成一个世界强国，那时候，一位年轻的法老大约在公元前1375年执掌了王位。和他的父亲一样，一开始他就被称为阿蒙诺菲斯四世(AmenophisⅣ)。但是后来他改了名字，也改变了其他一些重要的方面。这位国王开始强迫他的埃及臣民接受一种新的宗教——一种与数千年的古老传统和他们所熟悉的所有生活习惯截然相反的宗教。就我们所知，这是世界历史上首开先河的尝试。这是一种严格的一神教。相应地，这种努力不可避免地产生了信奉一个神的宗教偏执，产生了信仰上的不宽容。这种信仰在古代是遭到反对的，但从此以后却保持了相当长的历史时期。阿蒙诺菲斯四世于公元前1358年驾崩，他的统治只持续了17年，自此之后不久，这种新的宗教就被废除，这位持异端邪说的国王也逐渐从人们的记忆中被驱逐出去。从他建立的并以他的神命名的新王朝首都的废墟中，从这个首都附近石头坟墓的碑刻中，我们可以获得关于这位国王的有限信息。不管我们对这位独一无二的杰出人物了解多少，他都应当是令人

感兴趣的话题。[1]

每个新奇的事物都能够在它之前的时代找到它之所以出现的历史根源和先决条件。埃及的一神教可以比较有把握地追溯到一个相当久远的时期。[2]。在古代北方赫利奥波利斯(Heliopolis)的太阳神庙的僧侣中,就曾经出现过好长一段时间要发展一个普遍神并强调其伦理本性的倾向。真理、正义和秩序女神马特,是太阳神赖的女儿。在阿蒙诺菲斯三世(即那位改革者的父亲和前任)统治期间,对太阳神的崇拜就曾经获得过这样一种动力,使得它甚至与长久以来强大无比的底比斯的阿蒙崇拜形成对立。结果,太阳神的一个古老的名号阿顿(Aten)或阿图姆(Atum)重新获致显赫的位置。在阿顿宗教里发生的这些变化中,年轻的国王阿蒙诺菲斯四世发现了一种只需稍加引导即可促成的运动,在这场运动中,他无须充当最初的发动者,只要参与其中、紧紧跟随就可以了。

这个时候,埃及的政治状况已经开始对宗教发生着持久的影响力。由于伟大的征服者图特摩西(Tuthmosis)三世的军事功绩,埃及已经变成一个势力强大的帝国,它的版图范围包括南方的努比亚(Nubia),北方的巴勒斯坦、叙利亚和美索不达米亚的一部分。表现在宗教上,这种帝国主义就是普遍主义和一神教。既然法老的职责已经不仅仅包括埃及,还扩大到了努比亚和叙利亚,因此,神也必须抛却原有的民族局限。正如法老是埃及人所知的世界上的无上主宰一样,埃及也需要新的神明与此保持一致。而且,随着

① 布雷斯特德(1906,356)称他为"人类历史上的第一人"。

② 下述内容基本上是根据布雷斯特德(1906 和 1934)和《剑桥古代史》(1924,2)的有关章节编辑而成。

帝国疆域的扩张,埃及自然变得越来越容易接受来自外界的影响:皇室的某些妻室即是亚洲的公主,[①] 而且很可能就是这样一个直接诱因,促成了一神教从叙利亚的传入。

阿蒙诺菲斯从来没有否认过自己对古老北方太阳神的崇拜。在石墓中保存下来、很可能是他亲手所写的两首阿顿圣歌中,他称赞太阳是埃及内外一切生命的创造者和保护者。诗歌中狂热的赞美直到几个世纪之后犹太人赞誉上帝雅畏(Yahweh)的诗篇中才重新出现。然而,他并不满足于太阳辐射万物的惊人的科学发现,毫无疑问,他走得更远。他不仅仅把太阳作为一个物质对象来崇拜,而且作为一个神圣的象征来崇拜,而这个神圣象征的能量是以光线表现出来的。[②]

不过,如果我们仅仅把他当作在他之前就已经存在的阿顿宗教的提倡者和追随者,那就对这位国王不太公正。事实上,他的活动和参与极富活力。他引进了一些新的东西,他第一次把一个普遍化的神转变为一神教——一种排除任何别的信仰的宗教。在他写的一篇颂歌中,他明确宣称:"啊,您这惟一的神,除了您之外再

---

① 甚至阿蒙诺菲斯喜爱的妻子耐芙尔蒂蒂(Nefertiti)也可能是亚洲人。

② "但是,无论这种起源于赫利奥波利斯的新国教是多么显而易见,它也决不仅仅是简单的太阳崇拜;阿顿这个词在古老的用法中叫做'神'(nuter),显然,'神'有别于作为物质的太阳。"布雷斯特德(1906,360)。——"显而易见,这位国王把人们在地球上所感受到的太阳的力量崇拜为神"布雷斯特德(1934,279)。——对于阿顿神的崇拜,厄尔曼(1905,66)也有类似的评论:"这是一些尽可能抽象地表达其意义的词,受崇拜的不是这个天体本身,而是内在地展现自己的那种存在。"

也没有别的神灵!"[1] 我们一定不能忘记,在评价这种新教义时,仅仅了解其积极的内容是不够的,它的消极的方面也同样重要——即,了解它所放弃的东西和知识。同样地,如果这个教义可以一下子全副武装地出现在人们的生活中,就像雅典娜跳出宙斯的额头一样,这种想法也是错误的。相反,所有迹象表明,在阿蒙诺菲斯统治期间,阿顿教的势力是一点一滴逐渐得到加强的,并由此变得更透明、更持久、更严格、更不容忍异端邪说。很可能,这种发展产生于阿蒙教的祭司们对这位国王的改革的强烈反对。在阿蒙诺菲斯统治的第六年,这种敌对情绪发展到了高峰,致使这位国王更改了他的名字,那个被禁止的阿蒙神的名字曾经是他名字的一部分。而现在,他不再叫"阿蒙诺菲斯"了,而是自称为"埃克赫那顿(Akhenaten)"。[2] 他不仅从自己名字中去掉了那个被痛恨的名字,而且还把他从所有的雕刻碑铭中消除——甚至连他的父亲阿蒙诺菲斯三世也不例外。在更名为埃克赫那顿之后不久,他为自己的王朝在尼罗河下游建造了一座新首都,并命名为阿克塔顿(Akhetaten,意思是阿顿的地平线),其遗址就是现在人们所熟悉的特尔·埃尔·阿马尔那(Tell el-'Amarna)。[3]

这位国王掀起的最残酷的迫害就是指向阿蒙神,但又并非仅

---

① 布雷斯特德(1906,374页注)。

② 在德文版中,这个名字拼作 Ikhnaton。我在这里采用的是英文拼写(另外一个是 Akhenaton)。国王的新名字大致和以前的名字意义相同,即"神是满意的"。参见德文"Gotthold"(上帝是仁慈的)和"Gottfried"(上帝是满意的)。——从字面上看,这个脚注是从德文版翻译过来的。实际上,"Ikhnaton"是布雷斯特德英语式的翻译法。

③ 正是在那里,1887年发现了埃及国王和他们的亚洲朋友和诸侯们的通信。这一发现具有极其重要的历史意义。

此而已。帝国内的每一个阿蒙神庙都被关闭，敬拜仪式被禁止，神庙的财产被侵占或没收充公。事实上，这位国王越来越狂热，以至于下令清查所有古老的纪念物上的碑铭、题字，把上面有复数的“神”之类的字眼全部抹掉。[①] 毫不奇怪，埃克赫那顿所采取的这些措施在受压迫的祭司和心怀不满的人民中间引起了狂热的报复情绪，一旦这位国王驾崩，这些情绪就得以爆发出来。阿顿教并没有很快流行起来，它也许仅仅在国王身边为数有限的人物中间留存。埃克赫那顿的结局掩藏在隐秘之中，犹如雾里看花。我们曾经听到过他家族中几个短命的、影子般的继承人的事。他的女婿图坦卡顿(Tut'ankhaten)已经被迫迁到底比斯，并不得不用阿蒙神的名字取代了自己名字中属于阿顿教的那部分。此后经过了一段时间的混乱，直到公元前 1350 年，一个名叫哈莱姆哈布(Haremhab)的将军才成功地恢复了秩序。光荣的十八世王朝寿终正寝了。与此同时，这个帝国曾经征服过的奴比亚和亚洲也丧失了。在这样一段沉闷低落的时期，古埃及的宗教信仰得以恢复重建。阿顿教被废除，埃克赫那顿的皇家城堡遭到劫掠并被夷为平地，他在人们的记忆中成了一个声名狼藉的罪人。

出于特殊的用意，我们这里要对阿顿教的消极特征多强调几句。首先，一切与神话、法术和魔法有关的事情都被排除在外。[②]。其次，重现太阳神的形式不再像过去那样仅仅是一个小金字塔和

---

① 布雷斯特德(1906，363)。

② 韦戈尔(Weigall，1922，120～121)说，埃克赫那顿断然否认地狱的存在，为了抵御这个地狱的侵害，人们采用了数不清的魔法符咒来保护自己："埃克赫那顿把所有这些宗教信条全部付之一炬。妖魔鬼怪、精灵、半人半神、魔鬼以及奥西里斯本人连同他的阴曹地府，毫无例外地被埃克赫那顿投入熊熊烈火，化为灰烬。"

一只鹰，[1] 而是一个光芒四射的圆盘，其光芒终结于人类手中。这看起来几乎是很平凡的。尽管阿马尔那时代的艺术非常昌盛，但人们并没有发现关于太阳神的任何其他表现形式——没有关于阿顿的象征物——可以肯定地说，以后再也不会找到了。[2] 最后，关于死亡之神奥西里斯和冥界，人们什么也没有说。圣歌和墓碑中都没有保留和记载能够使后人了解到当时与埃及首都关系最密切的事。这样看来，阿顿教与一般流行宗教的对立和差别再清楚不过了。[3]

（三）

现在，我想要大胆地表述这样一个结论：如果摩西是埃及人，并且如果他把自己的宗教传达给了犹太人，这种宗教一定是埃克赫那顿的宗教，即阿顿教。

我已经把犹太教和埃及的流行宗教作了对比，并指出了它们之间的对立。现在，我必须对犹太人的宗教和阿顿教做出对比，以便证明它们有共同的起源。我知道，这绝对不是一件轻而易举的工作。由于阿蒙神教的祭司们采取的报复行为，结果使得我们对阿顿宗教了解得太少。对于摩西宗教，我们也仅仅知道它的最终

---

① 这里或许应该写作“一个金字塔或一只鹰”，参见布雷斯特德(1934，278)。

② “埃克赫那顿不允许给阿顿制作任何塑像。这位国王说，真正的神是没有形式的；而且，在他的一生中始终坚持这个观点”(韦戈尔，1922，103)。

③ “关于奥西里斯及其王国，人们再也听不到什么了”(厄尔曼，1905，70)。——“奥西里斯完全被遗忘了、被忽略了。无论是在关于埃克赫那顿的记载中，还是在关于阿马尔那的坟墓中，都从来没有提到过”(布雷斯特德，1934，291)。

形式。它是在犹太人受难被驱逐之后大约800年，由犹太祭司们所固定下来的。尽管这些材料可能不太适当，我们仍然可以找到有助于支持我的假设的少数证据，并能够给它们以高度评价。

假如我们拥有一个信仰声明书或一个宣言，那么就可以说，我找到了一条捷径来证明我们的论点，即摩西宗教无非就是阿顿神教。但是，我担心会有人告诉我们此路不通。众所周知，犹太教的祈祷书上说："Schema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod"。[①] 埃及的阿顿（或阿图姆）这个名字听起来与希伯来语的阿东耐（Adonai，意思是君主）这个词以及叙利亚神阿东尼斯（Adonis）的名字相似。如果这一点不是巧合的话，由于语言和意义上的原始亲和性，这个犹太教的信条可以翻译为："听着，啊，以色列人，我们的上帝阿顿（或者阿东耐）是惟一的神。"遗憾的是，我并不能完全回答这个问题，在这个问题上，我所能找到的相关资料非常有限。但是，我们还是不要把事情看得过于简单。无论如何，我们还是应当回到神的名字这个问题上来。

上述两种宗教的异同之处是很容易辨别的，但却不能使我们得到多大启发。在形式上，它们都是极为严格的一神教，我们将倾向于追溯两者之间的相同之处，简化为它们的基本特征。犹太教在某些方面比埃及的一神教更严格些，比如它禁止制作神的任何形象。除了它们崇拜的神的名字外，它们之间最本质的区别在于这样一个事实，即犹太教完全排除太阳神崇拜，而埃及一神教仍然保守这种信仰。当我们把它们和埃及的流行宗教相比较时，我们获得了这样一个印象，即除了那些明显的对立之外，某些有意向性

① 请听着，我们的神是惟一的神。

的冲突依然在两者相异的地方起着重要的作用。我们知道，阿顿宗教是埃克赫那顿怀着对流行宗教的敌意发展起来的，如果我们在进行比较时用阿顿宗教代替犹太宗教，那么，这个看法就是合乎情理的。我们就会惊奇地发现这样一个正确的结论，即犹太教与来世或死后的生活毫不相关，尽管这种宗教和本应最严格的一神教和谐一致。既然埃克赫那顿必须对抗当时的流行宗教，而死神奥西里斯在其中起着比埃及其他地区的神祇都要大的作用，如果我们从犹太教回到阿顿神教中，并猜测一下犹太教的这个特点来源于阿顿神教，就不会觉得大惊小怪了。犹太教与阿顿神教在这样一个重大问题上的一致性，破天荒地给我们的论点提供了强有力的证据。我们将会看到，这还不是惟一的论据。

摩西不仅给予了犹太人新的宗教，而且可以肯定地说，他还把割礼的风俗也传给了他们。这一点对我们现在探讨的问题具有决定性的意义，只是迄今为止，几乎还没有受到足够的重视。当然，《圣经》上的内容经常与此相矛盾。一方面，它把割礼风俗的起始界定到了希伯来人始祖亚伯拉罕(Abraham)时期，把它作为上帝和亚伯拉罕之间契约的标志；另一方面，《圣经》中的一段特别含混的内容又提到，上帝因为摩西疏忽了这个神圣的习俗而感到愤怒，因此决定将他杀掉以示惩罚。但是，摩西的妻子是个米底亚人，由于迅速地给摩西施行了割礼手术，而把她的丈夫从上帝的盛怒之下挽救出来。[①] 然而，这些说法都是些歪曲，我们不应该被它引向歧途。接下来我们将会发现，之所以出现这些歪曲的原因到底在哪里。对于犹太人是从哪里获得这样一个风俗习惯这个问题的回

---

① 《创世记》(17,9)；《出埃及记》(4,24)。

答，事实上只有一种答案，即犹太人是从埃及获得这种割礼风俗的。“历史之父”希罗多德(Herodotus)告诉我们，割礼早就是埃及土生土长的风俗，已经流传了很长时间，[1] 而且他的说法已经在发现的木乃伊和古墓墙壁图画中得到了证实。就我们所知，东地中海地区没有任何其他民族施行过这个风俗。我们可以肯定地说，闪米特人(Semites)、巴比伦人(Babylonians)和苏美尔人(Sumerians)都没有实行过割礼。《圣经》历史上记载迦南的居民同样没有实行过割礼；在雅各的女儿和示剑的王子历险经历的故事中，这种说法是一个必要的前提。[2]。犹太人滞留埃及期间，曾经以某种方式获得了割礼的风俗，而与摩西的教义不发生任何关系，这种可能性由于没有任何基础而能够被驳倒。如今，我们可以肯定地讲，割礼是埃及一种普遍的民间风俗，我们不妨暂时采纳这样一个假说：即摩西是个犹太人，他想把他的同胞从埃及的禁锢中解救出来，并带领他们在另一个国家发展出一种有独立精神的新国度——事实上，这确实发生了。既然这样，在那时候他强迫他们接受一种会让他们变成埃及人，并且注定会使他们保持对埃及的回忆的习俗，到底有什么意义呢？他的目的完全与此相反。也就是说，他的子民应当完全忘却这个奴役他们的国家，应当克制对所

---

① 希罗多德《历史》(2,104)。

② 《创世记》(34)。我十分清楚地知道，在如此专横地对待《圣经》传说——当它适合于我，我便利用它来证实我的观点，当它与我的观点相左时，我便毫不吝惜地抛弃它——时，我使自己面临着方法论上的批评，而且，这削弱了我论证的说服力。但是，这是一个学者对待他所明确熟知的资料的惟一方式，这种材料的可信性已被那些带有倾向性用意的扭曲影响所严重损害了。我希望，当我发现这些秘密动机的痕迹之后，我将随之发现一定程度的合理性。须知，在任何情况下都不可能获得确定无疑的结果。实际上，研究这一问题的其他学者，也都采取同样的程序和方法。

谓“埃及的美妙生活”的眷恋。上述历史事实和我由此进行的推理之间如此不能相容，以至于我在这里要冒昧地做出下述结论：如果摩西不仅给犹太人带去了宗教，而且也带去了他们接受割礼的法律，那么他就不是犹太人而是埃及人了；而且，摩西宗教可能是一种埃及宗教，也就是说，考虑到摩西宗教与流行的宗教差异悬殊，它成了在许多明显的方面与阿顿教相一致的后期犹太宗教。

我曾经指出，我关于摩西不是犹太人而是埃及人的假设造成了一个新的谜团。他的行为过程对于犹太人来说似乎是很容易被理解的，但对于埃及人来说则不然。然而，如果我们把摩西放在埃克赫那顿的时代并且假设他和那位法老有联系，上面所说的谜团就会消解，能够解答我们问题的动机便显现出来。我们不妨首先假设摩西是一个贵族，而且是个杰出的人物，或者像传说中描述的那样是个皇室成员。无疑，他认识到了他的伟大、他具备的雄心壮志和充沛精力；他甚至可能已经预见到不久的将来自己将成为他的人民的领袖，成为这个王国的统治者。由于和法老接触频繁、关系密切，他成了这个新宗教的坚定追随者，并把这个新宗教的基本思想观念变成了自己的思想观念。当这位国王驾崩之后，反抗随之风起云涌。他看到自己的所有希望和憧憬都破灭了。如果他不愿改变自己十分珍视的信念，埃及就再也没有任何东西值得他眷恋——因为他已经失去了他的国家。在这样的困境中，他找到了另一种不同寻常的解决方法。那位梦想家埃克赫那顿已经疏远了他的人民，他的帝国也已经分崩离析。摩西那勇往直前的干劲使得他开始孕育一项宏伟的计划，他要找到一个新的民族，建立一个新的王国，把埃及所轻蔑的那种宗教传给他们，作为他们崇拜的对象。我们可以看出，这是一种和命运抗争的英雄行为，他想尝试着

从两个方面补偿埃克赫那顿的灾难给他带来的损失。当时,他或许是边疆省戈森(Goshen)的首领,(或许早在希克索人时期[①])某些闪米特部落便定居在那里。他决定选择这些人作为他的新子民,这是一个历史性的决定。[②] 他与他们达成协议,自命为他们的首领,并"运用手中的力量"[③] 把他们带出了埃及。与后来的《圣经》中的说法完全相反,我们可以推断,这次出埃及是和平地发生的,并没有受到跟踪追击。摩西的权力使这次行动成为可能,再者,当时也不存在能够阻止他们的中央行政机构。

根据我们的构想,离开埃及的这次大迁徙发生在公元前 1358 年和公元前 1350 年之间——也就是说,在埃克赫那顿死后和哈莱姆哈布重新建立国家权威之前。[④] 这次大迁徙的目的地只能是迦南。在埃及的统治地位崩溃以后,好战的阿拉米人(Aramaeans)游

---

① 这个时期大约在埃克赫那顿时代之前的 200 年,这是闪米特人(也就是所谓的"牧人王")统治埃及北部的一段混乱时期。

② 如果摩西是个高级官员,就能够使人容易理解他为什么能够担当犹太人的领袖这个角色;如果摩西是一位祭司,那么,他充当一种宗教的创立者也是自然而然的事。在所有这两种情况下,他都有可能继续从事他从前的职业。而一位皇室的王子很容易兼具这两种可能——既是一位省区首脑,也是一位宗教祭司。约瑟夫斯接受了关于弃婴的传奇故事,但似乎更多地接触过除了《圣经》之外的其他版本。在约瑟夫斯的叙述中(即他的《古代犹太人》英文译本,1930,第 269 页以下),他认为,摩西是一位埃及将军,他曾在埃塞俄比亚打了一场胜仗。

③ 《出埃及记》(13,3、14 及 16)。

④ 这样就使得出埃及的时间比大多数历史学家所假定的要早一个世纪,这些历史学家认为,出埃及发生在美楞普塔(即"Merenptah",又译为"Meneptah")统治下的第十九王朝。或许比上文所述的要晚一些,因为埃及官方的历史档案似乎把哈莱姆哈布统治下的空位期包括在内了(见第 219 页)。

牧部落侵入了那块土地，进行征服和掠夺，并用这种方式表明一个强悍的民族可以为自己赢取新的国土。我们从1887年在阿马尔那城的废墟和遗迹中发现的信件里找到了关于那些能征善战勇士的记载。在这些信件里，他们被称为“哈比鲁人”（Habiru），不知怎么回事，这个名称传给了后来的犹太入侵者——希伯来人——在阿马尔那的信件中不可能是有意的。在巴勒斯坦南部的迦南也居住着一些部落，逃离埃及的那些犹太人把这些部落当成了他们最容易接近的亲戚。

总的看来，我们所发现的那次出埃及的大迁徙的动机，同样也适用于割礼风俗的引进。我们很熟悉人们（包括民族和个人）对割礼的态度和反应。迄今为止，割礼还很难被人们所理解。那些没有施行过割礼的人，觉得它非常荒唐和奇怪，并有些恐惧感；而那些接受了割礼的人则以此为荣，他们为之感到尊贵而具有优越感，并且鄙视那些未行割礼的人，觉得他们不洁。即使是在今天，土耳其人还咒骂基督徒，把他们侮辱为“未行割礼的狗”。我们可以相信，身为埃及人的摩西接受过割礼，并且同样抱有这种优越感和自豪感。因而，他带领着离开埃及的那些犹太人应该比他抛下的那些埃及人更优越；在任何方面，犹太人都不比他们差。他希望把他们塑造成为一个“神圣的民族”——《圣经》里这样白纸黑字地写着[1]——因而，他把这个风俗介绍给他们，作为献身的标记，使他们成为至少可以与埃及人不相上下的民族。如果这个风俗能够使他们在迁徙过程中和其他民族隔绝开来，不让他们与外族人杂交，

[1] 《出埃及记》(19,6)。在权威版中同一个词到处都在使用着，如《申命记》(7,6)。

就像埃及人自己不与所有民族杂交一样,摩西只会喜不自胜。①

但是,犹太传统的后来表现似乎不利于我们一直在做的那个推论。如果承认割礼是摩西引进的一种埃及风俗,那就几乎等于承认,由摩西传来的宗教也是一种埃及宗教。然而,存在充分的理由来否认这一事实。因此,关于割礼的真实情况,也只好如此相互矛盾了。

(四)

在这一点上,我预料我的假设会遭到反对。这个假设把摩西当作一个埃及人放在埃克赫那顿时代。它还导致了这样一个推断:他所做的接收犹太人的决定是那个国家的政治环境引起的。

① 希罗多德在大约公元前450年访问了埃及。他在叙述旅行见闻时谈到埃及人的一个特征,该特征与后来犹太人的显著特征惊人地相似。他说:"他们在所有方面都表现出比其他民族更大的宗教虔诚。他们的许多风俗,如割礼,也显得与众不同。他们施行割礼,目的在于清洁,比其他民族实行得要早。此外,他们很害怕、也很厌恶猪,这无疑是因为塞思(Seth)曾经变成一头肮脏的黑猪咬伤过荷拉斯(Horus);其次,最明显的是,他们对母牛极为崇敬,从来没有吃过母牛,也从来没有把母牛当作过牺牲用品贡奉,因为那样会得罪长着牛角的女神伊西丝(Isis)。由于这个理由,没有任何埃及男女会同希腊人接吻,或者使用他们的餐具、橱具,或进食用希腊人的刀子宰杀的尚未交配过的公牛……他们傲慢而狭隘地蔑视其他民族,认为他们是肮脏不洁的,根本无法像他们自己这个民族那样接近上帝。"(引自厄尔曼,1905,181)这是厄尔曼关于希罗多德的第二部书第三十六至四十七章的小结。——当然,我们一定不能忽视在印度人的生活中,也有类似的记录。——而且,随便提一句,究竟是谁曾向19世纪犹太诗人海涅(Heine)建议,他应该抱怨他的宗教,就像"从尼罗河谷蔓延的瘟疫,成了古老埃及的不健康的信仰"呢?(摘自一首诗《汉堡的新犹太医院》)。

这个假设还认为，他传给或强加给他的被保护人的那种宗教是阿顿教，即，实际上在埃及本土就已经分崩离析的那种宗教。我预料有人会指出，我提出的这种臆测式的构想太自以为是了，因为在有关的材料中找不到充分的依据。但是我觉得这种责难是没有道理的。我已经在我的引言里强调了一些可疑的因素；正如已经看到的那样，我这些因素放在括弧外边，这样我就可以省却一些麻烦，不用在论述到括弧内有关问题时不断地重复。[①]

可以用我自己的几句评价性的话来继续这场讨论。我的假设的核心——犹太一神教对埃及历史上的一神教事件具有依赖性——曾被许多作者提到过、怀疑过。在这里，我没有必要不厌其烦地引证这些观点，因为它们都没有说清楚这些影响是怎么发挥作用的。即便是对我们自己的观点——这种影响力是与摩西这个人物密切相关——除了我们提到的证据以外，还应该提到其他的一些可能性。千万不要认为官方阿顿宗教的衰落使埃及的这种一神教潮流完全终止了。起源于古老北方的阿顿宗教的祭司们，在那场灾难过后幸存下来，他们有可能把该教的思想观念及其影响传给埃克赫那顿之后的几代人。因此，即便摩西并非生活在埃克赫那顿时代，没有受到过他个人的影响，如果他只是古老北方祭司制度的一位追随者或仅仅是其中一个成员，他所采取的行动仍然是可以想象的。这种可能性推迟了出埃及的时间，使它更接近于通常所接受的时间（即公元前13世纪）。但除此之外，这种说法并没有更多的意义。这样，我们对摩西的动机的洞悉就会失去意义，那种国家盛行的无政府状态促成了出埃及的说法也失去了效用。第

① 显而易见，这是借用代数中同项式的处理方式。

十九王朝的后继者们建立了强大的政体，只是在那位持异端邪说的国王死后的一段时期，才有可能把所有的内部和外部条件综合在一起，从而有利于出埃及行动的实现。

除了《圣经》之外，犹太人还拥有丰富的文学作品，从中可以发现很多传说和神话记述着，在许多世纪的岁月里产生的关于他们的最初领袖及其宗教创立者伟人摩西的故事。其中有些部分阐述得清楚详尽，有些部分则含糊其辞。在这些材料中有时可能看到一些真实可靠的片段，而《摩西五经》(*the Pentateuch*)对此没有记载。这类片段中有一则故事对摩西童年时期就表现出来的勃勃野心作了生动形象、引人入胜的描述。故事里说，有一年，法老把 3 岁的摩西抱在怀里玩。当法老把摩西高举起来逗弄时，这位年幼的小男孩从国王头上摘下了皇冠，并把它戴在自己头上。那位法老被这一不祥之兆震惊了，他诚惶诚恐地和他那些智者们商议对策。[①] 在其他地方还流传着别的一些故事，说摩西作为埃及的军事将领如何在埃塞俄比亚打了胜仗，而且正是由于这一点他才得以逃出埃及，因为他有理由相信朝廷里有人反对他或者法老本人在嫉恨他。《圣经》本身也描述了某些完全可以相信的摩西的特征，把他描写成性格粗暴、烦躁易怒的人。例如，《圣经》中记述他盛怒之下杀掉了正在野蛮虐待一个犹太劳工的监工；还有一次，当他为手下人的变节大光其火时，他砸碎了从神山(西奈山 Sinai)上带下来的刻有戒律的石板[②] 实际上，上帝终于因为他的一次暴躁

---

① 这件轶事还以略有不同的形式出现在约瑟夫斯(Josephus)《古代犹太人》(*Jewish Antiquities*)英译本中(1930 年，265 页以下)。

② 《出埃及记》(2，11～12；32，19)。

的行为而亲自惩罚了他，只是我们并不知道到底是怎么一回事。[①]这种特征尽管并不能使他增加光彩，但却很可能是历史事实。另外，也不能排除这种可能性，即犹太人在早期对他们上帝的描述中——把他描述为嫉妒成性、严厉而粗暴——所包括的某些性格特征，可能归根结底得之于对摩西的回忆。因为带领他们走出埃及的不可能是一个不可见的上帝，而是有血有肉、真实存在的摩西这个人。

现在，无论如何，我们的研究工作可以告一段落。就目前的情况看，我们还不可能从摩西是个埃及人这一假设中得出更多的结论，不管这个假设的真伪如何。任何一位历史学家都不会把《圣经》中关于摩西和出埃及记里的描述当作不过是一种虔诚的想象、虚构和神话，这样的神话是出于自身的动机有意识地重新修改甚至歪曲了的古老传统。关于这些传统的原始形态我们一无所知。如果能够发现进行这种修改和歪曲的真正动机和企图，我们将会非常高兴。但是，由于对很多历史事件的无知，我们往往置身五里雾中。我们对摩西生平的重新建构并没有为《圣经》故事里的许多精彩片段提供更多的解释和说明，例如对十大灾难、红海的通道以及西奈山上接受十大戒律的神圣场景——尽管这个事实并不妨碍我们正在进行的工作。但是，如果我们认识到自己的研究发现与当今严肃认真的历史学者的研究成果发生龃龉，我们就不能掉以轻心、当作儿戏。

---

① 如果指的是摩西，那是说，在他的晚年不允许他进入天国（《申命记》，34，4）。实际的解释为，他在汲水时表现得很不耐烦，他用他的魔杖击打石头而不是简单地对石头说几句（《民数记》，20，11～12）。

在这类历史学家中，当代的可以迈耶(1906)为代表。他们在关键的问题上和《圣经》里的说法意见一致。他们也赞同这样一种观点：后来发展成为以色列民族的犹太部落在某个历史时期接受了一种新的宗教。不同的是，在他们看来，这个事件不是发生在埃及，也不是发生在西奈半岛的某个山脚下，而是在一个名叫麦里巴－卡代什(Meribah-Kadesh)的地方，[①] 一个以泉水众多而著名的绿洲，它位于西奈半岛东部和阿拉伯西部边界之间的南巴勒斯坦一片广袤的土地上。[②] 他们在那里接受了对上帝耶和华的崇拜，这很可能是从相邻的阿拉伯米底亚人部落中接受过来的。临近的其他部落也有可能是这个神的信徒。

无疑，耶和华是位火山神。如今大家都知道，埃及并没有火山，西南半岛的群山中也从来没有发生过火山爆发；另一方面，沿着阿拉伯西部边界的地方，最近才可能有了火山活动。因而，这些山中一定有一座是被视为耶和华家园的西奈-霍尔布(Sinai-Horeb)。[③] 不管《圣经》的内容曾经受到过怎样的修改，按照迈耶尔提供的资料，我们还是能够重新勾画出关于这个神的性格的原本样子：他是一个性格不可思议、嗜血成性的恶魔，他习惯于夜间

① 在本书自始至终，弗洛伊德对这个词的后半部分使用了更富技术性的拼写法：夸底斯(Qadeš)。我们这里采用的是英文的通常拼法。

② 它的确切位置无法确定，但很可能是现在所知的内盖夫(Negev)，大约和佩特拉(Petra)同一纬度，只是稍微偏西约50英里。注意不要把它和巴勒斯坦以北的、更有名气的叙利亚的卡代什相混淆，这是麦西斯二世(Ramesses)对黑提蒂斯(Hittites)取得令人羡慕的胜利的地方。

③ 《圣经》故事里的某些章节(如《民数记》，20，6～9)仍然认为，耶和华是从西奈降临到麦里巴－卡代什的。

四处游荡而躲避白天的阳光。[1]

这个新宗教诞生之时，犹太人与耶和华之间的中介者就是摩西。他是杰思罗的(Jethro)女婿，当他接受上帝的召唤时，他正在放牧羊群。他还在卡代什受到了杰思罗的会见，并且接受了他的一些忠告。[2]

迈耶说，他从来就确信犹太人在埃及滞留的故事与埃及人遭受的那场灾难之间存在着真实的历史联系[3]，但是，他显然不明白这一被确认的事实归属何处，有什么用处。他只愿意承认，割礼风俗是由埃及人那里传下来的。对于我们前面的论断，他有两项重要的补充：第一，约书亚(Joshua)命令人们接受割礼，“以便把埃及人的责难从你身上席卷而去”；[4] 第二，按照希罗多德的说法，“腓尼基人(无疑就是犹太人)和巴勒斯坦的叙利亚人自己曾承认割礼风俗是从埃及人学来的。”[5] 然而，他几乎没谈到有关埃及人摩西的事，他说：“我们所知道的摩西是卡代什的祭司们的祖先——就是说，是一个系谱传说中的人物，他和某种崇拜有关系，但不是一个历史人物。因此(除了那些把传说中的一切彻头彻尾地看成历史真实的人之外)，在那些把他当成历史人物的人士中，没有人能够给他增添更多的东西，把他描述成为一个具体的人，或者说出来他可能做过哪些贡献，他的历史功绩何在。”[6]

---

① 迈耶(1906,38及58)。
② 《出埃及记》(3,1及18,2~27)。
③ 迈耶(1906,49)。
④ 《约书亚记》(5,9)。
⑤ 迈耶(1906,449)，见希罗多德的《历史》，(2,104)。
⑥ 迈耶(1906,451页注)。

另一方面，迈耶不厌其烦地强调摩西和卡代什以及米底亚人之间的关系："摩西这个人与米底亚人和沙漠中的崇拜中心有着密切的联系……"[①] 而且，"这样一来，摩西这个人便和卡代什(玛撒和麦里巴[②])建立了不可分割的联系，他当上了米底亚祭司的乘龙快婿这一事实，可以作为证明这类联系的补充。相反，他和出埃及这件事情的联系，以及他年轻时的全部经历，都完全是次要的，只不过是把摩西联结成为一个前后相连的传说故事的结果。"[③] 迈耶还指出，在青年摩西的故事里所包含的主题后来都被抛弃了："在米底亚的摩西不再是一个埃及人和法老的孙子，而是一个耶和华在其身上显灵的牧羊人。在讲述十大灾难时，不再谈论他以前的联系，尽管对这些联系可以很容易地加以有效的利用，而且，杀死以色列(新生)婴儿的命令[④] 也被完全忘记了。在出埃及记和埃及人的毁灭中，摩西什么作用也没有起到，甚至连提都没有提到他。他的童年传奇所预想的英雄般的性格，在后来的摩西身上消逝殆尽；他不过是上帝的使者，不过是耶和华向他施展了超自然的神奇力量，才使他得以完成某些奇迹。"[⑤]

现在，我们具有这样不容争辩的印象：虽然传说中把制造黄铜蛇作为治愈之神这件事归功于摩西，[⑥] 但那位卡代什和米底亚的摩西决不是我们所推论出来的那个出身高贵的埃及人，后者向他

① 迈耶(1906,49)。

② 这些似乎是卡代什的一些泉水的名字。参见《出埃及记》，(17,7)。

③ 迈耶(1906,72)。

④ 《出埃及记》(1,16及22)。

⑤ 迈耶(1906,47)。

⑥ 《民数记》(21,9)。

的人民展示了一种宗教，这个宗教以最严格的戒律禁止一切魔法和诅咒。我们的埃及人摩西和米底亚人摩西的区别，或许并不亚于宇宙之神阿顿和住在神山上的神耶和华之间的区别。再者，如果我们完全相信最近历史学家们的说教，我们将不得不承认，我们试图从摩西是个埃及人这个假设中引出的线索到这里又一次中断了，而且，这次中断似乎没有修整好的可能。

（五）

然而，柳暗花明又一村，当我们感到失望的当口又有一条出路展现在眼前。即便是在迈耶之后，人们也从未停止过对摩西的研究，这些研究力求发现他是一个超越于卡代什祭司的人物，并且证实了传说中赋予摩西的声誉[参见格雷斯曼(Gressmann，1913)以及其他一些人的研究]。1922 年，厄恩斯特·塞林(Ernst Sellin)的发现，对我们讨论的问题有着决定性的影响。塞林在何西阿书(*Prophet Hosea*)(公元前 8 世纪后半部分)里发现了一些难以置疑的线索，其中，有这样一个传说，描述了他们的宗教创立者摩西在他的倔强固执的人民的一次反叛中遭受了厄运，他所创立的宗教同时也被抛弃掉。这个传说不仅出现在何西阿书中，在此后大多数先知的著述中都多次出现过。按照塞林的见解，这确实是后来犹太人期待救主弥赛亚(Messiah)的根基所在。在巴比伦之囚的末期，犹太人中产生了一种愿望，希望那位被他们无耻地杀害了的摩西从阴间复活，带领他的悔罪的人民——也许还不止他的人民——进入永恒的极乐世界。在我们目前的讨论中，我们看不出这种希望与那位后期宗教的建立者(指基督)的命运之间的明显联系。

再说一遍，我当然无法确定塞林是否正确地解释了何西阿书中的有关章节。但是，如果他是正确的，我们则可以把他所辨析出的传说当作一种真实可信的历史事件，因为那种事件不是随便可以杜撰出来的，况且也真的不存在这么做的明确动机。如果这种事情真的发生过，人们会很快忘掉它，这是很容易理解的。我们没有必要接受那种传说的每一个细节。塞林认为，约旦河东岸的希廷(Shittim)可以被看做是摩西遭受攻击的地点所在。但是，不久我们会发现，这个看法和我们的论证并不一致。

让我们借用一下塞林的猜测，即认为埃及人摩西是被犹太人所杀，他所创立的宗教也被犹太人抛弃了。这样，我们就能够避免同历史研究中的正统论调相矛盾，并能够进一步清理我们的问题。但是，在其他方面我们却要冒点风险，勇敢地与权威们的观点保持疏离态度，并且“沿着自己的道路走下去”。逃离埃及的大迁徙仍然是我们讨论问题的出发点，随同摩西离开埃及的犹太人数量一定相当可观，因为数量有限的一群人不值得雄心勃勃的摩西大动干戈。埃及的犹太移民在那时可能已经居留了很长一段时间，繁衍成了一个规模庞大的民族。然而，如果我们和大多数研究者一样，估计后来形成犹太民族的那部分人只有一小部分人经历了在埃及发生的那些事件，当然也不至于有太严重的过失。换句话说，从埃及归来的那些部落后来在埃及与迦南之间的大片土地上和其他在那里定居很久、彼此有亲族关系的部落联合起来，形成了以色列民族。这次联合的标志，是所有部落均接受信仰耶和华的一种新宗教。根据迈耶(1906，60)的见解，这次联合是在米底亚人的影响下在卡代什发生的。此后，这个民族觉得自己已经强大到足以入侵迦南的程度了。但是，这样一种见解与摩西蒙难以及他的宗

教遭抛弃等一系列事件发生在约旦河东岸的说法难以吻合，入侵迦南肯定发生在那次部落联合很久以前。

毫无疑问，在犹太民族的形成过程中，有一些非常不同的因素聚集到了一起。但最大的差异是，在这些部落中是否都有过在埃及滞留的经历，以及在居留埃及之后发生了哪些事情。考虑到这个问题，我们可以说，这个国家是由两个部分联合组成的，在一段时期的政治联合之后，他又重新分裂为两部分——以色列王国和犹太王国。分久必合、合久必分，历史就喜欢遵循这样彼此轮回的程序。这方面给人留下印象最深的例子是众所周知的宗教改革：在经过了一千年的间隔之后，曾经一度属于罗马教的德国和一直保持独立的德国之间的纠纷重新燃起。在犹太人的例子里，我们不可能忠实地再现事情的本来面目。我们对这些时代的了解太少、太不确切了，以至于我们无法断定哪些定居下来的部落在北部王国重新聚合起来，无法断定哪些从埃及归来的人却被南部王国接受下来。但同样的，后来的分裂不可能与先前的联合毫无关系。以前的埃及人也许在数量上比不过其他民族，但是他们在文化上表现得很强大。对该民族的进一步发展，他们施加了更为强大的影响力，因为他们带来了其他民族所没有的传统。

也许，他们带来了比上述传统更具体、更确切的另外一些东西。史前时期犹太人最难解的一个谜是利未人的身世。尽管可以把犹太人的历史追溯到以色列的 12 个部落之一，即利未部落那里，但是没有一个传说能够断言该部落最初定居在哪里，或者敢于说明被征服的迦南土地上哪一部分分给了他们。他们虽然占据着最重要的祭司职位，但他们和其他祭司、一般的祭司又有区别。一个利未人并不必然就是一名祭司，它也不是一种社会等级的名称。

我们关于摩西其人的猜想和假设就为此提供了一种解释。令人难以置信的是，像摩西那样一位埃及达官显贵竟然会只身加入一个并非同伴的异族。他显然带上了他的随从——他的亲信、书记员和家仆。利未人最初就是充当这些角色的。传说中一直把摩西当作一个利未人，看来这显然是对事实的歪曲，因为利未人实际上是摩西的随从。我在早先那一篇论文中提到过，只有在利未人当中才在以后出现过埃及人的名字，上述事实支持了这一观点。可以这样断言，摩西的随从中有相当一部分人逃脱了他和他创立的宗教所遭遇的厄运，在其后的几代人中，他们和自己杂居的民族融合起来，但是却保持了对主人摩西的赤胆忠心，不仅时常缅怀他的丰功伟绩，而且铭记他的谆谆教诲，代代相承。在耶和华的信徒们联合起来的时候，他们在其中形成了一支颇有影响的少数派，他们虽然在规模上不占多数，却在文化上比其他人优越。

在这里，我姑且提出这么一个假设，在摩西身败名裂和在卡代什建立新宗教期间，繁衍生存过整整两代人，这段时期甚至有可能跨越一个世纪。不过，我找不到任何办法来确定，这些新埃及人（在这里我喜欢这样称呼他们）——也就是那些从埃及归来的人——是什么时候和他们的骨肉同胞重逢的，是在他们部落的亲人接受了耶和华宗教之后，还是在此之前？第二种可能性似乎更大一些，但两者在结果上并无二致。也就是说，在卡代什发生的事件是一次妥协，摩西的部落从中分享到了一定的利益。这一点是不容置疑的。

我们可以重新回顾一下关于割礼的风俗所提供的证据，它就像一块关键的化石，不管是过去和现在都向我们伸出援助之手。由于这种风俗和埃及的联系不可分割，它在耶和华宗教中也成了

法律戒条；并且，由于它和埃及的错综复杂的联系，接受这种风俗就意味着是对摩西的追随者们的一种让步。这些追随者——或他们当中的利未人——不会放弃自己视为神圣标志的东西。他们试图尽力挽回自己古老的宗教传统，追求的目标是多多益善，甚至为此不惜代价地以承认一个新神来交换，也就是承认米底亚祭司们所宣传的关于这个新神祇的一切。他们可能还赢得了其他的让步。我们已经提到过，犹太人的的仪式对于利用上帝的名字规定了许多限制性条款。比如，在谈到上帝时必须用阿东耐（吾主）这个词来代替，而不能直呼“雅畏”（Yahweh）。我们禁不住想把这一戒律引进到我们的论证中来，但这仅仅是一种毫无根基的臆想。众所周知，禁止对上帝直呼其名是一种原始时代的禁忌。但是，为什么恰恰在犹太人的宗教戒律里恢复了这种禁忌，我们并不清楚。我们认为这种恢复是在某种新的动机影响下促成的，这决非无稽之谈。我们没有理由假定这类戒律是一直被遵守的，在给某个人起名字时——即在复合名字中——上帝雅畏的名字是可以自由使用的，比如约哈难（Jochanan）、耶户（Jehu）和约书亚（Joshua）等人就这样做过。然而，和这个名字有关的还有一些特殊情况。据我们所知，《圣经》的一些批评性研究认为，旧约全书的头六卷有两个文件来源，分别以两个名字的第一个字母 J 和 E 来区分，其中一个用的是雅畏（Jahve，即 Yahweh）作为上帝的名字，另一个则使用了“埃洛希姆”（Elohim），而“埃洛希姆”肯定不是“阿东耐”（Adonai）。不管怎么说，有一位权威人士的话值得我们在这里谨记于心：“不同的名字是不同起源的神祇的明显标志”。[①]

---

① 格雷斯曼（1913，54）。

我们已经提到，保留割礼风俗这一事实证明，在卡代什建立的新宗教包含了一种妥协。我们从J和E中都可以了解到这种妥协的性质：这两种情况互相吻合，因此肯定能回溯到一个共同的来源(即一种书面记载或口头传说)。它的主要目的在于证明新神耶和华的伟大和力量。既然摩西的追随者如此重视他们从埃及出逃的那次经历，这次解放行动必须归功于耶和华，对这次事件还进行了大肆渲染，以证明火山之神那可怕的威严——比如在夜间一柱烟云变换成了一柱火焰；再比如暂时将海水分开，以便将跟踪追击的敌兵用重新合拢的海水淹死。[①] 这样的叙述将出埃及和新宗教的建立联系在一起，并且否认它们之间存在长时期的间隔。因此，授予十大戒律的事便表现为不是发生在卡代什，而是发生在以一处火山爆发为标志的神山脚下。然而，这种解释对于摩西的个人经历来说却很不公平；是他而不是火山之神把人民从埃及解放出来。因此，应当对摩西做些补偿，也就是把他转移到卡代什或者西奈——霍内布山，并且给他一个米底亚祭司的职位。以后我们会发现，这种解决方法满足了另一个不可避免的紧迫需要。用这个方式可以达到一种彼此遵守的协议：居住在米底亚某座山上的耶和华被允许把他的活动范围扩展到埃及；以此作为交换，摩西生存和活动的空间则扩展到卡代什以及远至约旦河东岸的国家。如此，他便被融汇成后来的那位宗教创立者，米底亚的杰思罗的女婿，并且把摩西这个名字借给了他。但是，关于第二个摩西，我们却无法做出个人的解释——他被第一个摩西，即埃及人的摩西，如此完全地淹没了——除非我们讲明《圣经》里对摩西性格的描述中的矛盾

① 《出埃及记》(13,21;14,21及28)。

之处。这个摩西常常被描述为专制霸道、脾气暴躁甚至粗野蛮横，但也曾经被描述为最温和、最有耐性的男子。① 后面谈的这些品质显然不适用于埃及人摩西，因为他必须带领他的人民从事如此艰巨的事业；这些品质可能属于另一个摩西，即米底亚人的摩西。我认为，我们可以合情合理地把这两个人物区分开来，并且设想埃及人摩西从未到达过卡代什，从未听说过耶和华的名字，而米底亚人摩西从未去过埃及，对阿顿教也一无知。为了把这两个人物结合在一起，传说和传奇都要把埃及人摩西带到米底亚。我们已经看到，这一点已经有了不止一种解释。

（六）

行文至此，我发现自己会受到责难，责怪我过分肯定而不合理地重构了以色列的早期历史。我并不觉得这种责难对我是一次不堪忍受的严厉打击，因为在我自己的判断中，也有这样的感觉回应出来，同时我也已经做了再次迎受这种批评的准备。我的构想存在弱点，但它也有说服力很强的地方。总而言之，我的占优势的印象是，沿着我已经走上的这一方向继续从事研究是值得的。

摆在我们面前的这本《圣经》的解说包含了很多珍贵的、事实上其价值难以估量的历史资料。但是，这些资料却被具有强烈倾向性的某些动机及其影响所歪曲了，被某些诗歌创作所渲染、所粉饰了。在迄今为止我们所做出的努力之中，我们已经能够觉察出这些歪曲性的动机之一。这一发现给我们指明了以后前进的道

① 比如《出埃及记》(32,19)；《民数记》(12,37)。

路。我们必须把类似的其他一些动机揭示出来。如果能够辨别分析出之所以由这些动机造成的歪曲的手段，我们就能够发现一些新的片段，来阐明隐藏在幕后的真实背景。

让我们首先看看《圣经》研究的批评者们是如何看待《旧约全书》前六卷（即《摩西五经》和《约书亚记》）的起源史的，我们在此所关注的就是了解这类情况。[①] 早期的文件来源被认为是J（以耶和华作为上帝名字的作者），在当代则被确认为是祭司埃比亚塔（E-byatar），一个大卫王的同时代人[②]。此后不久——我们并不清楚到底有多久——我们发现了所谓属于北部王国、以埃洛希姆E来称呼上帝的作者。[③] 北部王国灭亡之后，公元前722年，一位犹太祭司把J和E两部分中的一些内容合而为一，并在其中增加了自己的创造和独特见解。他所编辑的著作就是以“JE”命名的。在7世纪，在JE中又加上了第五卷书《申命记》。据猜测，在古犹太人祭祀上帝的神殿中发现了全书。在神殿遭到破坏的那段时期（公元前586年），在被放逐（the exile）期间及其后进行了编撰修订，被称为“祭司法典”；到了5世纪，这本书又做了最后的修订，自此之后，就基本上未做任何改动。[④]

---

① 1910年《大英百科全书》第十一版，第三卷，“圣经”条目。

② 参见奥尔巴克（Auerbach）（1932）。

③ 1753年，让·阿斯特鲁克（Astruc），第一次区分了以耶和华作为上帝名字的作品和以埃洛希姆作为上帝名字的作品。阿斯特鲁克（1684－1766），是法国路易十五王朝的一位宫廷医生。

④ 从历史上看，可以肯定，犹太版的《圣经》最终在公元前5世纪由于埃兹拉（Ezra）和尼赫迈亚（Nehemiah）进行改革的结果而稳定下来——也就是说，事情发生在被放逐之后，在对犹太人友好的波斯人的统治期间。根据我们的推测，自摩西出现之后，已经大约有九百年的时间过去了。这些改革制定了一些严格的政策法规，目的在于使整个民族神圣化；由于（转下页注）

大卫王及其时代的有关历史记载极可能是某位当代学者所做的工作。它是“历史之父”希罗多德之前500年的真实记录。如果人们根据我的假设来设想埃及人的影响，就能够逐步理解这一成就的意义。[①]人们甚至设想过，这些最早期的以色列人的后裔——也就是摩西的书记员们——有可能曾经对最初的字母的发明做出过贡献。[②]我们当然无法知道，这些早期时代的记载到底有多少是以更早期的记录或口头传说为依据的；对每一个事例来说，也难以搞清，在原发事件和事后形成的文字记载之间到底经过了多长的时间，经历了怎样的变化。然而，就我们现在所能占有的文本而言，那些记载却足以使我们看到有关的历史真迹。这里，在那些文字记载上有两种完全相反的力量在起作用。一方面，某些修正者肯定怀着不可告人的动机篡改、肢解和夸大了那些文字记载，把它们搞得面目全非。另一方面，受一种虔诚态度的支配，他们急于固守成见而不管记载本身中的细节是协调一致还是相互矛盾。这样，几乎在记载的每个地方都可以发现明显的跳跃和省略，不厌其烦的重复，显而易见的矛盾——这些迹象向我们表明，这些决非是有意传达出来的。那种对文字记载的歪曲篡改和实施谋杀没有什么两样，只是它的困难之处不在于抹杀事件本身而在于消除它原

(接上页注)禁止与外族通婚，他们与临近民族的隔离也得以有效地实现，《摩西五经》也就完成了所谓“祭司法典”的修订，这本真正的律法巨著的最终形式也得以固定下来。然而，似乎可以肯定地讲，这些改革并未引进任何新的有倾向性的动机，反倒在某些方面接受和强化了早先的倾向。

① 参见亚胡达(1929)。

② 如果禁止他们制作画像，他们甚至应该已经具备了放弃象形文字的图画式书写，而采纳其书写符号来表达一种新的语言(参见奥尔巴克，1932)(象形文字的书写包括描述物体的符号和代表声音的符号)。

本的痕迹。“歪曲”(Entstellung)这个词具有双重含义,尽管现在很少使用,我却希望有权力在这个意义上使用它。这个概念不仅应该意味着“改变某个事物的外表”,还应该意味着使其“把某物放在另一个位置”,或者“将其移置”。[1] 在这种情况下,我们仍然可望在那些记载中发现许多被歪曲的文本,这些失真之处往往隐藏在某个地方,或者已经改头换面,或者变得支离破碎。只是要做到这一点并不那么容易。

我们想要了解的这些歪曲的目的肯定是在那些传说被记载下来之前就已经发生了作用和影响。我们已经发现了其中的一种,这也许是最强有力的一种。我们已经说过,随着新神耶和华在卡代什被创立起来,人们觉得有必要做些事情为他增光添彩。更确切地说,有必要顺应他,俯就他,给他足够的空间来消除从前那些宗教信仰的痕迹。对于那些定居部落的宗教来说,这一点似乎已经完全成功地做到了。除此之外,我们再也没有听到更多的消息。而对那些从埃及回来的人来说,这却不是件轻而易举的事:他们决不允许出埃及这个事件、摩西这个人物以及割礼的风俗等等被剥夺。的确,他们曾住在埃及,但他们不久又离开了埃及,而且从此以后关于埃及其影响的所有痕迹都要予以否认。对于摩西这个人物,则把他转移到了米底亚和卡代什,把他和创立了这个宗教的耶和华的祭司融为一体。割礼这个最令人疑惑地依赖于埃及的痕迹则必须保持,但人们不惜一切地试图把这种风俗同埃及分开——所有的证据恰恰与此相反。现在,只有把它作为有意地否认这个

---

① 在德语中“Stelle”的意思是“一个地方”,“ent”是个前缀,表示条件的改变。

叛逆的事实，我们才能解释在《出埃及记》(第四章第二十四—二十六节)中那段让人迷惑不解的话。根据这段话的意思，由于摩西忽略了割礼，雅畏一方面对他大光其火，他的米底亚妻子赶紧给他做了割礼的手术，从而挽救了摩西的性命。很快，我们将会发现另外一种杜撰，其目的是使那个令人伤脑筋的证据变得没什么害处。

我们发现有迹象表明，人们力图明确地否认耶和华是个新神，是对于犹太人来说的外来的陌生的神祇。这个事实很难说是一种新的倾向性动机的表现；相反，它是从前已有的目的和用意的继续。在这个目的鼓动下，有关该民族的族长们(包括亚伯拉罕、以撒和雅各)的传奇故事便被炮制出来。雅畏坚持说，他已经是这些先祖们的神了；尽管他本人确实不得不承认，他们并没有用这个名字来崇拜他。[①] 然而，他并没有附加说明，另外一个名字是什么。

这样就出现了一个机会，可以用来给割礼风俗起源于埃及的说法一个决定性的打击。据说，雅畏曾经和亚伯拉罕坚持过此事，并把割礼立为他和亚伯拉罕之间立约的标志，[②] 然而，这是一个笨拙得出奇的设想。作为一种能够把一个人同其他人区分开来并且能够使人倾向于他而不是别人的标志，人们会选择一个不能在别的人身上发现的东西，而决不会选择一个数以百万计的人们以同样的方式都能展现出的东西。受这种关系的影响，被移置到埃及的以色列人将不得不承认每一个埃及人都是这种盟约里的兄弟，都是雅畏统治下的子民。创造了《圣经》文本的以色列人不

① 参见《出埃及记》(6,3)。使用新名字的种种限制并没有因此变得更容易为人理解，反而更使人产生怀疑。

② 《创世记》(17,9～14)。

可能无视割礼是埃及人早就有的风俗这一事实。迈耶所引用的《约书亚记》（第五章第九节）中的一段话明白无误地表明了这一点；但是，正是由于这个原因，才必须不惜一切代价地予以否认。

我们不能寄希望于宗教的神话结构会过多地注重到逻辑上的一致性。不然的话，民众的感情就可能有理由对那个同他们的祖先们达成某种盟约的神表示愤慨，这个盟约要求双方互尽义务，然而，多少世纪以来，这个神却并不在意他的人类伙伴，这种情况一直持续到他突然在他们的子孙后代面前重新显灵才有所改变。更令人大惑不解的一个认识是，一个神竟然会突然"选定"某个民族，宣布为他的子民，而他本人则是他们的神。我相信这是人类宗教史上这类例子中绝无仅有的一个。在一般情况下，神与人是不可分割地联系着的，他们从亘古至今都同属一体。毫无疑问，有时候我们会听说过一个民族接受了另一个不同的神，但从来没有听说过一个神寻找过另一个不同的民族。如果我们回顾一下摩西和犹太民族之间的联系；我们或许能够更好地理解这个独一无二的事件。摩西屈尊降临到犹太人当中，把他们作为他的子民：他们就是他所"选定的子民"。[①]

---

① 雅赟无疑是个火山神。埃及的居民没有任何理由崇拜他。"耶和华"这个名字的发音听起来和其他神的名字，如"丘庇特(Jupiter)"、"朱维(Jove)"的词根相似("j"这个字母在德文里的发音和英文里的"y"类似)。我当然不是第一个对这种相似性感到惊奇的人。"约克南"这个名词是由希伯来语的耶和华的一个缩略词组成的——它和德文的"Gotthold(上帝是仁慈的)与迦太基语的同义词"Hannibal"之类的相似性形式相同。约克南这个名字的形式如同"约翰"(Johann，John)、"琼"(Jean)和"胡安"(Juan)一样，现在已经成了欧洲基督教国家最受欢迎的教名。意大利人把它改为(转下页注)

把那些族长们带进我们的讨论，还有利于达到另外一个目的。他们曾住在迦南，他们的记忆也和该国的某些地区保持着联系。很有可能他们本身最初就是迦南人的英雄或当地的神祗，只是后来被迁徙至此的以色列人纳为己有，强行编入到了他们的史前史。通过颂扬这些族长，他们就可以宣称他们是土生土长的本地人，这样他们就免于依附一个外来征服者的嫌疑和忌讳。声称耶和华神只是把他们的祖先曾经拥有的东西归还给他们，这真是一种苦心孤诣的歪曲伎俩。

《圣经》的后期记载里，避免提到卡代什的意图发生了效力。创立这种宗教的地点最终而且一劳永逸地被固定在圣山，即西奈—霍内布山。要想发掘出之所以这样做的动机何在，决不是件容易的事，也可能是人们已经不愿意回忆米底亚的影响。但是，所有后期的歪曲，特别是对祭司法典的歪曲，则怀有另外一种目的。再也没有必要按照某种要求去改变对事件的说明——因为很早就有

(接上页注)"Giovanni"，另外又把每周的某一天称做"Giovedi"(星期四)，从而表明了某种类似性。这样的类似性可能包容了很多含义，也可能没有什么意义。在这一问题上，许多广泛而又非常不确定的前景展现在我们面前，在历史研究几乎无法探讨的那些模糊不清世纪里，地中海东部盆地周围的国家似乎是经常发生强烈火山喷发的地区，这肯定会给当地居民留下了强烈的印象。埃文斯(Evans)设想，那索斯的米诺斯宫殿之所以毁于一旦，也是由于一次地震造成的。很可能跟在爱琴海的大部分地区一样，当时的克里特地区也非常崇拜伟大的母亲之神。火山地震的破坏性结果使得人们认为女神无法保护他的人民的房屋财产免遭更强大力量的攻击，因而，她不得不让位于一位男性神祗。果真如此，那么，火山神就是第一个提出要取而代之的神。宇宙毕竟总是保持"地球滚动者"的称号。几乎毫无疑问，正是在这样蒙昧的时代，母性神们才被男性的神祗所取代(男性神祗最初就是女性神的儿子)。智慧女神雅典娜无疑就是母性神的当地形式，她给人留下的印象尤其深刻，她被那场宗教改革贬为一个女儿，她自己的母亲也被剥夺，并且通过把贞洁强加给她，使她永远不能做母亲。

人这样做了。然而,人们十分关注把现今的法律和制度追溯到人类的早期时代—— 一般而言,把他们置于摩西制定的律法基础上—以便由此获得具有神圣性和约束力的权力。无论对过去的描述可能以这样的方式做了多么大的篡改和修订,其过程却并非没有一定程度的心理学的合理性。这反映了这样一个事实,在漫长的发展过程中——在离开埃及和在埃兹拉(Ezra)和尼赫迈亚(Nehemiah)确定了《圣经》的文本之间,大约跨越了八百年的时间——耶和华宗教的形式发生了改变,又变回到了和原始的摩西宗教一致甚至完全相同的地步。

这就是基本的结论,也是犹太宗教史的重要本质。

(七)

在后来的诗人、僧侣和历史学家致力于研究的早期时代的所有事件中,有一个事件最为突出,对这一事件的压制是出于人类最直接、最美好的动机所强制实施的。这就是摩西这位伟大的领导者与解放者被谋杀的事件。塞林在《先知书》作品的蛛丝马迹中发现了这一事件。塞林的假设很可能切近事实,因而不能当作是异想天开。在埃克赫那顿的学校里受过训练的摩西,使用的无非是埃克赫那顿这位国王使用过的方法:他下令,强迫人民接受他的信仰。[1] 只是,摩西的教义和信条可能比他老师的还要严厉些。他没有必要把太阳神作为一个支柱来保留:古老北方祭司学校对于他的子民来说没有任何实际意义。与埃克赫那顿一样,摩西也遭

① 在那样一个时期,几乎不存在影响他们的任何其他方法。

遇了所有开明的专制君主都会遭到的相同的命运。在摩西统治下的犹太人和第十八王朝埃克赫那顿统治下的埃及人一样，丝毫也不愿意容忍这种高度精神化[1] 的宗教，他们的需要不能从这种宗教所提供的东西中获得满足。这两个例子里发生的情况也是相同的：那些受到抑制和统治的人们奋起反抗，抛弃了强加在他们头脑里的宗教重负。但是，当驯服的埃及人等待着命运之神把他们的法老除掉时，野蛮的闪米特人却把命运掌握在自己手里，亲自除掉了他们的暴君。[2]

以为现在的《圣经》文本没有告诫我们摩西的命运，这样一种认识也是站不住脚的。"在荒野中漫游"[3] 可能代表着摩西统治的时期，对这一时期的描述展现了反对摩西权威的一系列严重叛乱，在耶和华的命令下，这些叛乱被血腥镇压了。不难设想，有一次叛乱被终止的方式和《圣经》里的说法并不一样。在《圣经》中也有关于人民反叛这种新宗教的记述——当然只不过是把它当成了一个小插曲，这就是那只金牛犊的故事。故事通过隐喻的方式，巧妙地把打坏刻着戒律石板的责任——这必须象征性地理解为"他破坏了戒律"——归咎于摩西，把他狂暴的愤怒说成是这种行为的动机。[4]

---

① "Vergeistigte"。见下文，论文三第二部分(三)和脚注。

② 值得注意的是，我们真的很少听说，在几千年的埃及历史中使用暴力除掉或谋杀法老的事。如果把这个事件和亚述的历史作一比较，我们一定会倍感惊异。当然，也可以用这样的事实来说明事情的原委：埃及历史的编写是完全为官方的目的服务的。

③ 《民数记》(14,33)。

④ 《出埃及记》(32,19)。

有一段时期人们开始后悔杀了摩西，并且想把这件事忘掉。这种情况当然发生在该民族的两个部分在卡代什联合起来的时候。但是，当出埃及和在（卡代什的）绿洲建立宗教这两件事被联系得如此紧密时，当摩西被表现为与后一个事件有关，而不是另一个人物（指米底亚的祭司）时，不仅摩西的追随者的愿望得到了满足，而且还成功地否认了他的悲惨结局。实际上，即使摩西的生命并不那么短暂，他也不可能参与在卡代什发生的一系列事件。

我们现在必须尝试着阐明这些事件之间的年代关系。我们已经把出埃及的时间放在第十八王朝灭亡（公元前 1350 年）之后的那段时期。由于埃及的编年史家把以后在哈莱姆哈布统治下的混乱年代也包括在内了，使得这个朝代在这段混乱告终时，历史已经走到了公元前 1315 年。这样算起来，出埃及这件事可能发生在那时候或者稍后。确定这一编年史的另一个（但也是惟一的一个）要点是由美楞普塔（公元前 1225 年—公元前 1215 年）的石碑提供的，他炫耀了这位法老对以色列人的胜利以及对以色列子孙的毁灭（?）。遗憾的是，这块石碑的含义值得怀疑，人们猜测它证实了以色列部落那时已经定居在迦南了。[①] 和从前可以轻易地断定的那样，爱德华·迈耶从这块石碑上正确地得出结论认为，美楞普塔不可能是犹太人离开埃及时的法老。出埃及的时间一定更早些。究竟谁是出埃及时的法老，这个问题在我看来似乎毫无价值。我认为，在出埃及时没有法老，因为这件事发生在一个空位期。对美楞普塔石碑的发现也没有能够告诉我们卡代什的那次联合以及新宗教的创立的可能的日期。我们惟一能够肯定的是，出埃及大约

---

① 爱德华·迈耶（1906，222）。

发生在公元前1350年和公元前1215年之间的某个时期。我们猜想，出埃及的时间非常接近这一百年的前些时候，而在卡代什发生的事件则在这一百年即将结束之时。我们宁愿认为这两个事件之间的间隔期更长一些。因为需要一段比较长的时间，才能使回归的部落从杀害摩西的狂热之中冷静下来，才能使他的追随者，即利未人的影响变得和在卡代什的妥协中所发挥的影响同样大。两代人，60年的时间，可能对此已经足够了，但也只是刚刚够而已。由美楞普塔的这块石碑上推论出来的时间在我们看来是似乎是太早了，而且，既然我们知道，在这类假设中，往往是一个假设建立在另一个假设基础上，我们必须承认，这样的讨论暴露了我们构想中的脆弱之处。不幸的是，和犹太人定居迦南这件事有关的一切非常隐晦难解、充满混乱。如今，我们惟一可以依赖的假设或许是，在"以色列"石碑上的这个名字和我们正试图探讨其命运、并且后来才联合起来形成后来以色列人民的那些部落无关。可是，无论如何，在阿马尔那时代，希伯来语的名字哈比鲁被转换到了同一民族头上。

这些部落通过接受一种共同的宗教而联合成为一个国家，无论这种联合具体发生在什么时候，其结果在世界历史上都很可能是件相当无关紧要的事。这样的话，这种新的宗教很有可能会由于一系列事件的发生而被席卷而去、烟消云散，耶和华也将不得不在福楼拜所想象的逝去神祇的行列中占有一席之地。[①] 不仅是盎格鲁·撒克逊人长期以来一直孜孜不倦地寻求的那10个部落，而且他的所有12个部落很可能都已经荡然无存了。米底亚人摩西

① 参见福楼拜《圣·安东尼的诱惑》。

向其奉献了一个新民族的耶和华神，很可能根本就不是位杰出人物。他性情暴躁、心胸狭窄、凶猛蛮横而又嗜血成性，他只是一个地方神祇，却狂妄地向他的追随者们许诺，要送给他们"一块流淌着奶和蜜的土地"，[1] 并且督促他们用"剑的锋刃"去灭绝现存的居民。[2] 令人惊奇的是，尽管经历了这样那样的修改之后，《圣经》的讲述还有多少东西能够得以保存下来，使我们能够认识它原始的本性。甚至现在还不能确定，他的宗教是真正的一神教，不能确定他否认过其他民族的神祇的神圣性。很有可能的是，他的人民把他们自己的神看得比其他民族的神更为强大，这就足够了。如果事情的发展过程不同于这类开端往往引导我们所期待的那样时，那就只能在一个事实中去寻找原因。埃及人摩西向该民族的一部分人赋予了一个更高度精神化的神的观念，这是一个拥抱和接受全世界的单一神，他不仅充满博爱之心，而且无所不能，他不喜欢所有的仪式和巫术，而把真理和正义视为人的最高目标。因为，无论我们所具有的关于阿顿宗教的伦理方面的描述多么不完善，一个并非不重要的事实是，埃克赫那顿在他的碑文中经常说，他自己"生活在真理和正义之中"。[3] (很可能在一段比较短的时期过后)人们便抛却了摩西的教诲，并且把他本人杀掉了。从长远的眼光看，这倒无关紧要。然而，他的传统却被保存下来(实际上经过逐渐的努力和几个世纪的发展)，他的影响也达到了摩西所未

---

① 《出埃及记》(3,8)。

② 《申命记》(13,15)。

③ 他的颂歌不仅强调神的普遍性和惟一性，而且强调神对所有生物的爱和关怀；这些颂歌还鼓励人们享受大自然中蕴藏的快乐，赏识大自然的美带来的愉悦(布雷斯特德,1934,281～302)。

能达到的程度。从卡代什那个时代起，当人们相信摩西所做的解放人民的行为是耶和华神所为时，耶和华便获得了不应有的荣誉；但是，他不得不为这种不应得的好处付出沉重的代价。他所取而代之的那个神祇的庇护力变得比他本人还要强大；到了这一进程的末尾，那个被忘却的摩西神的本性便在他的背后显现出来。谁也不会怀疑，只有那样一种神的观念，才使得有神的人民经受了命运的所有打击，并坚强地生存了下来，一直生活到我们今天这个时代。

再也没有可能估计利未人在摩西神对耶和华神的最后胜利中究竟起到了多么大的作用。在卡代什的妥协达成之际，他们曾经站在摩西一边，那时他们是摩西的扈从和同胞，仍然保持着对主人的鲜活记忆。在此后的几个世纪中，他们和该民族或者祭司阶层相互合并，祭司的主要作用就是举行并监督仪式，除此之外就是保护《圣经》并根据他们的目的做些修订。但是，所有的祭祀和仪式归根到底不都是魔法和巫术，不都是曾经被古老的摩西信条无条件地加以拒斥过吗？这样，从这些人中间连续不断地产生了一代又一代的先知和信徒，他们在起源上和摩西没有联系，但却被这种在朦胧状态下一点一滴发展出来的伟大而强有力的传统所吸引。正是这些人，这些先知们，孜孜不倦、毫不气馁地宣讲古老的摩西教义——这个神对世人的要求是摈弃任何祭祀和仪式，他只要求得到人们的信仰，过一种恪守真理和正义的生活。先知们的努力获得了持久的成功。他们用来重建古老信仰的那些信条变成了犹太宗教永恒的内容。对于犹太人来说，能够把这个传统保存下来并且培育了为之摇旗呐喊的布道者，是他们自己的荣耀——尽管这个传统的创始人和这种荣耀的激励者来自外界，来自一个伟大

的外邦人。

一些具有专业知识的研究者和我一样看到了摩西对于犹太宗教的重大意义，即便他们不认可摩西原本是埃及人，如果我没有诉诸他们的见解和判断，我在做这种说明时应该不会感到平静和踏实。这里以塞林为例做一说明。塞林(1922,52)写到："因而，我们必须描述一下真正的摩西宗教——他信仰他所宣扬的一个道德之神——把他描写成该民族一个小集团必不可少的私有财产。我们无法指望一开始就能够从官方的崇拜、祭司的宗教和人民的普遍信仰中找到它。所有我们能够指望的是，从他点燃的精神火花中升起的、时隐时现的点点星火，发现他的观点并没有被完全泯灭，而且一直在默默地在某个地方对习俗和信仰发生着影响，直到迟早有一天，通过某些特殊经历的影响和作用，或者通过特别醉心于、投身于这种精神的人们的影响，它再次更加强烈更加炽热地爆发出来，并对更为广大的人民群众产生作用。正是在这个意义上，以色列人的古代宗教史才必然会受到青睐。任何人，如果仅仅根据编年史的记载，按照我们所探讨的宗教路线，从迦南人民最初的五百年生活中构想摩西宗教，那就一定会犯严重的方法论的错误。"沃尔兹(Volz,1907,64)更清楚地表明了他的信念："摩西的天马行空般的学说最初只是很不经意地被理解和执行，直到在许多世纪的发展过程中，它才越来越深入人心，最终在那些伟大的先知们当中寻找到了知音，恢复了元气，这些先知们继续恢弘着这位孤独的创业者的业绩。"

至此，我已经得出了我的研究结论，这项研究的惟一目的是把埃及人摩西这个人物与犹太历史联系起来。我们的研究结果可以用最简洁的方式表达出来。我们所熟知的犹太历史具有两重性：

两个民族融合成为一个民族，这个民族又分裂为两个王国，在《圣经》的文字资料中有两个神的名字。现在我们要在这种两重性上加入两项新的两重性：建立了两种宗教——第一种被第二种所压抑，但以后又浮现出来并占了上风、取得了胜利；还有两位宗教创立者，他们的名字相同，都被称为摩西，但两者的人格却必须相互区别开来。后来的这些两重性都是第一种两重性的必然结果：事实上，该民族的一部分经历了一次创伤性的体验，而另一部分则幸免于难。除此之外，还有相当多的东西要讨论、解释和判断，只有这样，我们的纯粹历史研究的兴趣才能得到真正的确保。一种传说或传奇的真正实质究竟何在？他的特殊力量到底在哪里？人们怎么做才能不至于武断地否认伟大人物在世界历史上的个人影响？如果我们只承认那些从物质需要中萌发出来的动机，那就会怎样亵渎了人类生活的丰富多彩性？某些观念（尤其是宗教观念），是从什么根源获取了桎梏个人和民族的力量？在犹太人历史这种特殊的背景下研究所有这些问题将是一项诱人的工作。如果继续我对这些思路的研究，将会把我 25 年前在《图腾与塔布》（1912—1913）中提出的观点联系起来。但是眼下，我感到我不再有力量这样做下去了。

第三篇　摩西，他的人民和一神教

第一部分

序言一（维也纳，1938年3月前）

怀着一个几乎无所失或完全无所失的人的胆量，我想再一次打破自己久已下定的决心，将我一直压在手上，不想发表的最后一部分注文发表出来，继续我发表在《意象》杂志上的两篇论文[1] 中关于摩西的讨论。当我写完第二篇文章时，我曾经说过，我充分了解自己的力量不足以胜任篇末提到的任务。当然，我指的是伴随年老而来的创造力的衰退。[2] 同时，我也想起了另外一道障碍。

我们生活在一个特别引人注目的时代，在这样一个时代里，我们惊奇地发现，进步和野蛮结成了同盟。苏维埃俄国已经做出努力来改善至今还受到压迫的成千上万老百姓的生活。当局够勇敢了，他们取缔了人民的宗教"鸦片"；他们也够明智了，开始允许人

---

① 指前面的论文一和论文二，现在开始的是论文三。

② 我并不赞同我的同时代人萧伯纳的见解，他认为，如果人能活到300岁，那么任何好事都能够做到。我觉得，除非生活条件发生很多其他的根本变化，不然的话，生命的延续将一无所获。

民享受相当程度的性自由。然而,与此同时,当局却迫使人民服从于高压政治并掠夺思想自由的每一种可能性。意大利人民遭受着同样的暴力,他们正在被灌输着所谓责任感和纪律意识。就目前情况而言,我们如释重负地发现,德国的进步思想居然还能够在一切方面向史前的野蛮状态全面退化的背景下产生。不管在哪个例子里,事情发展的结果都是如此:如今,保守的民主党人已经成为文化进步的卫道士;更为奇怪的是,正是天主教会对危及文化的行径展开了顽强的抵抗——而天主教会至今一直是所有自由思想不共戴天的仇敌!正是它自始至终顽固地反对思想自由、抵制任何对真理的向往和发现真理的努力!

我们现在生活在一个在天主教会保护之下的天主教国家,而且尚不清楚这种保护还能够持续多久。但是,只要这种保护在持续,我们自然就会在做有可能引起教会敌意的事情方面犹豫不决。这并不是懦弱,而是谨慎。我们并不想为之服务的新的敌人,比那个我们已经学会了与之周旋的宿敌更危险可怕。在任何情况下,我所进行的精神分析研究,都会受到天主教会的猜疑和警觉。我并不坚持认为这样的做法是很不公正的。如果我们的研究使我们得出一个结论,把宗教贬低成了人类的一种神经症;如果我们像看待个体病人的神经强迫症那样来解释宗教的巨大力量,那么可以确信,我们在这个国家将招致当局的深仇大恨。不是因为我现在并没有什么新的东西要讲,也不是因为四分之一世纪之前我没有将所有的东西表达得清清楚楚;[①] 而是当时就已经把它忘却了,如果我今天再来重复它,并且从一个为所有的宗教基础提供了标

① 载于《图腾与塔布》(1912－1913)。

准的实例中予以阐明，那就不可能毫无作用。这样导致的结局很可能是，我们的精神分析活动被禁止、被取缔。对天主教会来说，这类粗暴野蛮的压制手段简直是烂熟于心、得心应手。事实上，如果有人使用这些方法，他会觉得这是冒犯它的特权。和我漫长的一生相伴随，精神分析已经生根发芽、开花结果、无所不在，但迄今为止仍然有一种无家可归的感觉。只是可以告慰的是，在精神分析诞生和成长的这个城市，没有另外一个别的地方能够使它更好地发挥作用了。

我不仅这样认为，而且清楚地知道，这第二个障碍即外部危险将阻挠我发表关于摩西的论文的最后部分。我曾经做过另外的尝试，我一直告诫自己，之所以存在这种恐惧是因为过高的估计了自己的重要性，这样或许能够摆脱困境。那样的话，当局对我要说的关于摩西与一神教起源的话可能是很无所谓、很不以为然。然而，对这一点，我还有些怀疑我的判断。在我看来，在世人眼里，我更可能被看做一个心怀恶意、喜欢危言耸听并制造奇谈怪论的人。因此，我将不发表这篇论文，但这并不妨碍我撰写它。尤其是我在两年前[①] 就已经写过，所以，我只需把它稍做修改，并把它附加到前面那两篇论文中去即可。因此，我在这里可以把它悄悄地保留着，直到有那么一天可以毫无忐忑之虞地让它重见天日，或者能够告诉某个得出同样结论、持有同样见解的人："早在更黑暗的那些年代里，就已经有人像你一样思考过同样的问题。"

① 弗洛伊德似乎在4年前(即1934年)就已经开始了本文的写作，或许在1936年做过第一次较大的修改。

序言二(伦敦,1938年6月)

在从事摩西这个人物的研究期间,那些压在我身上的异乎寻常的巨大困难——内心的疑惧和外部的障碍——导致了这第三篇文章(也就是这篇结论性的论文)采用了两个完全不同的序言,这两篇序言相互矛盾,而且确实也相互抵消了。因为在撰写这两篇序言的短暂间歇,我的外部环境发生了急剧的变化。我原来居住在天主教会的保护之下,惟恐发表这篇论文会使我失去那种保护,也害怕在奥地利从事精神分析的实习医生和学生们会失去工作。然后,德国人突然入侵,而天主教则证明(用《圣经》里的话说)是“不可信赖的人或物(a broken reed)”。由于确信我肯定会受到迫害——这不仅是因为我的思想路线,而且还因我的“种族”——我和我的很多朋友一道,离开了从孩提时代就是我的家园达78年之久的城市。

我在美丽、自由、慷慨的英国受到了最亲切的欢迎。我这个从压迫中解脱出来的人,作为一个受欢迎的客人居住、生活在这里。现在,我可以发出宽慰的叹息了,沉重的负担已经从我身上卸去,我又能讲话和写作了——我差点说成是“和思想了”——正像我所希望做的或所必须做的那样。同时,我也敢于把我研究的这最后一部分公诸于世了。

没有任何障碍存在了,或者至少再也没有令我感到惊慌不安的东西了。在我来到之后的短短几周内,我已经收到了数不清的问候。朋友们告诉我说,他们看到我在这里觉得非常高兴,也受到了一些不相识的和确实是局外人的陌生朋友的问候,他们只是想

表达对我在这里获得了自由和安全的欣慰感。除此之外,我还收到了另外一类信件,这些信件常常使我这个外国人感到惊奇。它们很关心我的灵魂的状态,给我指明了基督的道路,并且想启发我关心以色列的未来。用这样一种方式给我写信的那些善良的人们可能对我还不太了解;但是我预计,当我这篇关于摩西的论文在我的新同胞中以译本的形式公开发表时,我将失去许多其他人像现在不少人所表现出来的那种同情。

至于内心的压力,不会因为一场政治革命和居住地的迁移而有什么大的变化。在面对我自己的工作时,我仍然感到难以保持一种愉悦的心境,我时常感到心绪不定,我缺乏那种本应该存在于作者和他的作品之间的整体意识和归属感。这似乎不是因为我不相信我的结论的正确性。早在四分之一世纪之前的1912年,当我开始写作《图腾与塔布》一书时,我就获得了这种信念,而且自此之后我越来越坚信自己的发现。从那个时候起,我就从未怀疑过,宗教现象只有按照我们所熟悉的个体的神经症模式才能理解——宗教现象是人类大家庭的原始历史中早已被忘却的、重要历史事件的复归——正是由于这个根源,宗教现象才获得了其强迫症的特征。相应地,宗教对人类的作用是强制推行它们感到满意的历史真理。只有当我扪心自问,我是否在我选定的关于犹太一神教的这个例子中成功地证明了这些论点时,我的怀疑才开始出现。从一种批判的眼光看,这本以摩西这个人物为出发点的书,就像一个用脚尖保持身体平衡的舞蹈演员。如果我不能在对弃婴神话传说的分析性解释中找到支持的根据,不能由此转向塞林对摩西之死的猜想,整篇论文是无法完成的。不管怎样说,还是让我们冒险干下去吧。

（一） 历史的前提[①]

以下所述就是吸引了我们的注意力的那些事件的历史背景。由于第十八王朝的征战，埃及变成了一个世界帝国。这种新的帝国主义反映在宗教理念的发展中，这些宗教理念如果说不是属于全体人民的，它至少也是在统治阶层或起积极作用的上等知识分子阶层中间分享和传播。由于古老北方（赫利奥波利斯）的影响，也许还由于来自亚洲的推动力的强化，一种普通的宇宙神阿顿教应运而生，人们再也不把这种神的观念仅限于一个国家或一个民族。年轻的法老阿蒙诺菲斯四世登上王位之后，便对发展一神信仰产生了前所未有的浓厚兴趣。他把阿顿宗教推动成为国家宗教，并且经由他，这个宇宙神变成了惟一的神：关于其他神祇的那些所有说法和记述全都是欺骗和谎言。怀着庄重而坚定的态度，他反对巫术思想的一切诱惑，并且拒斥埃及人尤其热衷的对死后生活的幻想。类似于后世才出现的科学发现，他认识到地球上的一切生命的根源来自于太阳照射带来的能量，因而他把太阳作为他的神的力量的象征来崇拜。他满腔喜悦地赞美上帝创造的万物，对自己生活在真理和正义之中感到荣耀。

这有可能是人类历史上第一次出现的一神教，也可能是最纯正、最清晰的一次；对其起源的历史的和心理的条件做深入的探

① 在这里，我是从关于摩西第二次研究发现（也就是第二篇纯粹历史的研究）的摘要开始的。这些研究成果不会遭致任何新的批评，因为它们形成了心理学探讨的前提，这种心理学分析从它们开始，并且不断地回到它们那里去。

素，以洞见其中发挥决定作用的因素，这将具有不可估量的价值。但是，必须小心对待的是，流传下来的关于阿顿宗教的信息资料并不多见。早在埃克赫那顿的优柔寡断的继承者们执政期间，他所创造的一切已经土崩瓦解了。他所压制的祭司们对他的回忆充满了敌意和愤怒；阿顿宗教被废除了，那个被污称为罪人的法老的首都也遭到了毁坏和掠夺。大约在公元前1350年，第十八王朝寿终正寝；在经历了一段时期的无政府混乱状态之后，哈莱姆哈布将军恢复了秩序，并一直统治到公元前1315年。而埃克赫那顿的改革似乎已经成了一段注定要被忘却的插曲。

这就是历史上确立的背景；而现在我们可以开始我们假设的续篇了。在埃克赫那顿的亲信随从们中间，有一个人物名字叫做土特摩西(Tuthmosis)，和当时的很多人一样，[1] 他的名字也叫"摩西"——名字本身并不重要，只是他的名字的后半部分引起了我们的注意。他的地位很高，而且是阿顿宗教的忠实信徒，但是，和那位喜欢沉思默想的国王大不一样，他精力充沛，激情昂扬。对他来说，埃克赫那顿的驾崩和阿顿教的废除意味着他以前所有的希冀都破灭了。如果他继续留在埃及，只能成为一个非法拘留的恶棍和离经叛道者遭到排斥。或许作为边疆省份的首领，他已经跟早在几代人之前就移居过来的某个闪米特部落取得了联系。他一定是在极度的失望和孤独之中转向了这些外国人，并和他们一道寻求对他的损失的补偿。他选择他们作为他的人民，并试图在他们中间实现自己的理想。在他的随从的陪伴下，他与他们一道离开

① 例如，那位在特尔·埃尔－阿马尔那(Tell el-'Amarna)发现了其工作室的雕刻师。

了埃及，此后，通过采纳割礼这个标志，他使他的人民变得神圣化，给他们制定了律法，并且引进了埃及人刚刚抛弃掉的阿顿宗教的信条。摩西这个人给他的犹太人的训诫比他的主人兼老师埃克赫那顿的训诫还要严厉，而且他可能已经摆脱了对埃克赫那顿一直追随的古老北方太阳神的依赖。

我们必须在公元前1350年之后的那段空位期找到出埃及事件发生的具体日子。此后一直到完成对迦南地的占领，这段时间间隔及其中发生的事件尤其难以推测。现代的历史学研究却能够从《圣经》记述留下的(毋宁说是虚构的)模糊难解之中鉴别抽离出两个事实。其中第一个事实是由厄恩斯特·塞林所发现。他认为，即便是按照《圣经》里的记述，那些犹太人也是冥顽不化、难以控制的；他们无礼地对待他们的立法者和领袖，不服从管束。终于有一天，他们造了他的反，不仅杀掉了他这个人，还把他强加给他们的阿顿宗教抛弃掉，正像从前埃及人抛弃它那样。第二个事实是由爱德华·迈耶证实的，他发现，那些从埃及回归的犹太人后来和位于巴勒斯坦、西奈半岛以及阿拉伯之间地带的关系亲近的部落联合了起来，并且在阿拉伯米底亚人的影响之下，在当地一块名字叫做卡代什的泉水四溢的地方，接受了一种新的宗教，即对火山神耶和华的崇拜。此后不久，他们就作为征服者做好了入侵迦南的准备。

这两个事件之间的年代关系以及它们和出埃及的关系，是非常难以确定的。最接近的历史参照是由美楞普塔法老(他在位时间一直持续到公元前1215年)的一块石碑提供的，据碑文记载，关于叙利亚和巴勒斯坦的战斗报告把“以色列”人列入被打败的敌人之中。如果我们把这块石碑的日期作为界限，那么，我们就为从出

埃及开始的事件的全部过程留出了大约一个世纪（从公元前1350年后到公元前1215年）的时间。但是，很有可能的是，“以色列”这个名字和我们正在探究其命运的那些部落无关，实际上，我们还掌握着更长的时间间隔。后来的犹太民族在迦南定居当然不是通过一次征服而迅速完成的，而是经历了坎坎坷坷，花费了相当长的时间。如果我们摆脱美楞普塔石碑加给我们的局限，我们就可以轻而易举地把一代人（30年）的光阴归于摩西时期，[1]，而且至少允许两代人，也可能更长的时间，一直过渡到在卡代什进行联合。[2] 在卡代什和入侵迦南之间的间隔只需很短一段时间。在前一篇论文中所展示的犹太教的传统，已经具备了足够的理由可以缩短出埃及和在卡代什建立宗教这两件事之间的时间间隔，而相反的情况却正是我们研究的兴趣所在。

无论如何，这些仍然只是历史，是为了填补我们历史知识的空白，而且部分地说是重复了我在《意象》杂志上发表的第二篇论文（即上述论文二）。我们的兴趣在于探究摩西及其教义的命运。由于犹太人起来造反而把摩西及其教义推上了绝路。从《旧约全书》的前几卷作者所做的说明看——这些记载大约是在公元前1000年左右写成的，当然是依据更早的资料写成[3] ——我们已经发现，与那次联合以及在卡代什建立宗教相伴随，双方还发生了一次

---

① 这与《圣经》里的有关记载相吻合，《民数记》（14，33）就有在荒野中游荡40年的记录。

② 因为，我们早就应当把公元前1350年（或者1340年）至公元前1320年（或者1310年）作为摩西时期；公元前260年，或者毋宁说得更往后些，作为卡代什时代；把美伦普塔石碑定在公元前1215年以前。

③ 参见《精神分析纲要》第四章的一个脚注（弗洛伊德，1940*a*，160页下）。

妥协。这次妥协的两个方面至今仍然清晰可辨。一方所关心的是否认耶和华神是个新奇的外来神，并且强烈地要求人们效忠于他；另一方则渴望不要忘记把犹太人从埃及解放出来以及对摩西这个领袖人物高大形象的珍贵记忆。这一方也成功的把所有这两个事实和摩西这个人物引进到史前史的说明中，至少保留了摩西宗教的外部标志——割礼，而且在使用新神的名字方面还可能提出了许多限制。正如我们已经谈到的，提出这些要求的是摩西的追随者即利未人的后代，他们与同时代、同胞分离的时间只有几代，仍然保留着对他的活生生的记忆。我们把用诗歌般的语言渲染的解说先是归因于耶和华的信徒们，后来归因于他的对手埃洛希斯的追随者们。这些解说就像一些墓碑，人们对那些早期事件——即关于摩西宗教的实质以及这位伟人的暴死——的真实记录，不仅在后代人的记忆里被逐渐忘却，而且最终在这些墓碑下面永久地长眠了。如果我们对已经发生的事情做出了正确的猜测，那么就没有什么令人困惑的事情遗留下来；然而，这可能预示着犹太人历史中关于摩西这一插曲的最后结局。

然而，值得注意的是，情况并非如此——在以后的岁月里，对犹太人那段经历的最强大影响就表现了出来，并在许多世纪的发展过程中变成了现实。在性格特征上，耶和华可能同周围民族和部落的诸神祇有很大的不同。事实上，耶和华甚至和他们进行过斗争，就像那些民族自己相互争斗一样。但是，我们由此不能认为，在那时，耶和华的崇信者们竟然能够想要否认迦南、莫阿布(Moab)或阿马利克(Amalek)等神祇的存在，更不能否认信仰这些神祇的民族的存在。

由于埃克赫那顿而星火燎原般燃起的一神教观念再次陷入黑

暗沉闷之中,并且要在黑暗中等待很长时间才能浮现出来。正好在这个时刻,尼罗河第一大瀑布下方的埃勒芬廷(Elephantine)岛上所发现的东西,给我们提供了令人惊喜的信息:正是在那个地方,犹太人的军事殖民地已经定居了好几个世纪;更重要的是,在他们的神庙里,除了主神耶和华之外,还有另外两位受到崇拜的女神,其中一个名字叫做安纳特-耶和华(Anat-yahu)。这些犹太人确实是从他们的祖国分离出来的,并且没有参与那里的宗教发展活动;(公元前5世纪时)埃及的波斯人政府向这些犹太人传达了从耶路撒冷发布出来的关于宗教信仰和神祇崇拜的新规定。[①] 回头看看更早的时代,我们可以说,耶和华神与摩西理所当然毫无相似之处。阿顿和他在人世间的代表——或者,更确切地说,他的原型——埃克赫那顿法老一样,是一个和平主义者,当他的祖先征服过的世界帝国分崩离析时,他只能消极被动地袖手旁观,眼睁睁地看着它颓然倒塌。毫无疑问,对于一个随时准备用武力去占领新的国土的民族来说,耶和华是比较合适的。而应当得到仰慕的摩西神的一切,则完全超出了原始民族所能理解的范围。

我曾经谈到过——而且,在这一点上我很高兴能够表示赞同其他作者的意见——犹太宗教发展历程中的关键事实是,随着时代的演进,耶和华神逐渐失去了本身的独特性,他在很多方面越来越类似于摩西的古老的神祇。事实上,这种差别依然存在,人们往往一眼看去就能够看出哪些差异更重要;对这些差异做出解释也是比较容易的。

在埃及,阿顿的统治开始于这样一个幸运的时期:阿顿确定了

① 奥尔巴克(1936,2)。

自己的属地，甚至当帝国岌岌可危时，他的追随者仍然能够排除一切干扰，继续颂扬和赏识他所创造的一切。犹太人命中注定要经历一系列重大的令人心痛的苦难事件，要经受严峻的考验；他们的神由此变得苛刻而严厉，而且，正如他曾经表现过的那样，无精打采、意志消沉。他仍然保持着作为宇宙神的那些特征：统治所有的国家和人民，是惟一神。而在事实上，人们对它的崇拜已经从埃及人转到了犹太人那里。这个事实以附加的信条表现了出来，即犹太人是他选定的子民，他们所尽的特殊的义务最终也将会得到特殊的奖励。在这个过程中，让经历了悲惨和不幸命运的这个民族去驯顺地相信他们被万能的神所青睐、所选中，恐怕不是件容易的事。但他们并不允许自己被这些怀疑和迷惑所动摇；他们却加深了自己的负罪感以便压制他们对上帝的怀疑，或许就像当今时代虔诚的教徒所做的那样，把这种疑惑当成了"上帝奥妙难解的教令"。唯一使他们感到困惑的是，上帝竟然容许接踵而来的入侵者——亚述人、巴比伦人、波斯人——起来推翻和虐待他们。当然，当他们发现所有这些邪恶的敌人都逐一被征服，敌人建立的帝国也被摧毁时，他们便重新认识到了他的威力。

后来，犹太人的神祇在三个重要的方面终于和古老的摩西神趋于类似。第一个方面，也是决定性的方面就是，他被真正地承认为是惟一的神，除了他之外，任何别的神祇的存在都是不可想象的。整个民族都严格认真地遵从埃克赫那顿的一神教。的确，该民族如此忠信于这一观念，以至于他们把它当作理智生活的主要内容，并且对别的事情不再感兴趣。其中，占支配地位的民族和祭司阶层一致赞同这一点。但是，由于祭司们不遗余力地试图建立崇拜上帝的仪式，他们却发现在人民中间流行的强烈思潮与此背

道而驰：人民想要复活摩西关于他的上帝的另外两种教义，先知们总是孜孜不倦地宣称，上帝蔑视所有的仪式和牺牲，只要人们信仰他，并在真理和正义中生活。而且，当他们赞美摩西在荒野中生活的简朴和神圣时，他们实际上是受着摩西理想的影响。

现在，应该是我们提出下列问题的时候了：是否有必要认为，由于摩西的影响，最终促成了犹太人上帝观念的形成？是否还不足以断定，在许多世纪的文明生活中，犹太人曾经有过向更高精神境界自然发展的过程？这有可能结束我们所有的困惑和猜疑。对此，我可以做两点说明。第一点，它什么也没有解释。就希腊的情况而言——毫无疑问，这是一个极其睿智的民族——同样的情况下却没有导致一神教的诞生，反而导致了多神宗教的出现和哲学思想分化的开端。在埃及，就我们所能够理解的情况看，一神教是作为帝国主义的一种副产品而成长发展起来的：上帝是作为一个伟大帝国的绝对统治者法老的反映。对犹太人来说，政治条件很不适合于从一个排他性的民族神的观念发展为世界的普遍统治者的观念。但这个柔弱无力的民族何以敢傲慢地宣称自己是伟大上帝的宠儿呢？一神教起源于犹太人这个问题就这样成了未解之谜，否则我们将不能满足于一个常见的说法：这是该民族宗教天分和特性的表现。众所周知，天才是不可理解也是难以说明的问题，因此，我们不该把这个说法当成一种解释，除非解决该问题的所有出路都已经破灭了。

此外，我们还发现另外一个事实，犹太人的记载和历史中都非常明确地强调指出，只有一个上帝的观念是由摩西给予犹太民族的，这些历史记载给我们指明了道路。这一次，他们自身没有发生矛盾。如果对这种主张的可信度还有反对意见的话，那么可以说，

他们发现祭司们在对《圣经》进行修改时把过多的东西追溯到了摩西那里。宗教仪式无疑是以后年代形成的习俗，也被说成是摩西制定的律令，这样做的意图显然是为了增加其权威性。这当然使我们有根有据地表示怀疑，只是还不足以提出反对意见或抛诸脑后。然而，这种夸张的更深切的动机是显而易见的。祭司们的叙述寻求的是在他们所处的时代和远古的摩西时代之间建立某种连续性；寻求能够否认我们已经描述过的关于犹太人宗教历史的那些令人心惊的事实：即在摩西赋予犹太人法律和后期的犹太宗教之间存在着一条鸿沟——这条鸿沟起初是由对耶和华的崇拜而被填平，随后才逐渐地被掩盖下来。因为在对《圣经》文本进行特殊处理时，已经有过多的证据证实这一判断的正确性，但是，却有人千方百计地否认这些事件的发展过程。在这里，祭司们的修订和把新神耶和华变成族长式的神的那种动机同样具有歪曲、扭曲的特征。如果我们把制定祭司法典的那些动机也考虑进来，我们将会发现，我们不能不相信，摩西确实把一神教的观念亲自传给了犹太人。我们更应该完全赞同这样的看法，因为犹太教的祭司们迄今都不知道摩西是从哪里获得这些观念的，而我们却可以给出一个明确的答案。

这里可能有人会提出这样一个疑问：我们把犹太一神教的源头追溯到埃及一神教那里能够得到些什么呢？它只不过是稍微把这个问题往后推了一步而已：它所告诉我们的只不过是一神教的根源所在。对这样的问题，不在于非要获得答案不可，而在于要进行研究。如果我们发现了这件事情的真实过程，我们也许可以从中了解到某些东西。

（二） 潜伏期和传说

因而，我们承认这样一种信念：只有一个神的观念，对于以这个神的名义所做的巫术般有效的仪式以及对于伦理需要的强调，实际上都是摩西的正统戒律。当初，人们对这些戒律并没有给予足够的重视，只是经过了相当长的一段时间之后，它们才开始发生作用，并最终永久性地建立起来了。我们怎么来解释这类迟到效应的出现？我们什么时候才能碰到类似的现象呢？

我们立即想到，在大多数情况下，这类事情在各种各样的领域中并非不常见，它们可能以多种多样的方式出现并或多或少地易于理解。我们不妨以一种新的科学理论为例子来阐明我们的观点。拿达尔文的进化理论来说，这个理论刚刚出现，就遭到了令人痛心的排斥，经受数十载的猛烈抨击和粗暴否认；但是，经历了不到一代人的时间之后，它就被认为是通向真理道路的一次飞跃。达尔文本人也获得了安葬于威斯敏斯特教堂墓中并立碑的荣誉。诸如此类的例子，令我们没有什么可疑虑的。新的真理往往会引发情绪上的反抗；这些情况会表现在争论中，在这些争论里，支持尚未普遍流行理论观念的证据易于遭受反驳和拒斥；不同理论观点的斗争会持续相当长的一段时间；理论斗争一开始，就有追随者和反对者两方；前者的数量和分量持续不断地增加，直到最后终于占了上风；在整个斗争过程中，它所关注的主题却从未被忘记过。我们很少感到惊奇，事件的整个过程竟然占用了如此长的时间；我们可能并不怎么赏识这样的看法：我们所关注的是一个群体心理学的过程。

我们可以轻而易举地发现,个体的心理生活与这种群体心理生活恰好存在着相类似的地方。如果一个人听到了某个事物,他应当根据某些证据判别它的真实性;但这个事物与他的某些愿望相背离,并且对它曾经非常珍视的某些信念也是一种打击和动摇。在这种情况下,他会犹豫不决,会寻找能使他怀疑这件事真实性的理由,并且要在内心自我斗争一番,最后他承认:"事情的确如此,尽管对我来说要接受它、相信它并不容易甚至非常痛苦。"我们从中学到的只不过是:对自我来说,要克服由强烈的感情宣泄所保持的障碍,需要花费相当长的时间来思考和推理。然而,这个案例与我们正力图理解的案例之间并无太大的相似性。

我们要看的下一个案例看来与我们的问题更少共同之处。这类例子可以发生在某种恐怖事件的体验——比如说,经历了火车相撞事件——上,在这个事件中,某个当事人侥幸完好无损地存活下来。然而,在随后的几周里,他逐渐出现了许多严重的精神不适和运动障碍,而这些症状只能追溯到那次事件中受到的恐惧和惊骇中。也就是说,他现在患上了一种"创伤性神经症"。这是一个新的、相当不可理喻的事实。从那次事故到这种症状首次出现的这段时间,称之为"潜伏期",这种描述用语明显地暗示着传染性疾病病理学的某些东西。通过审慎思考,我们会惊奇地发现,除了这两种情况——创伤性神经症与犹太一神教——之间存在的基本差异之外,两者毕竟还有一点十分一致。那就是,两者均存在可以描述为"潜伏期"的一段时间。根据我们已经确定了的假设,在犹太教的历史上,在脱离摩西教之后曾经有相当长的一段时期。在这段时期里,没有发现一神教思想的任何痕迹,也没有对仪式的轻蔑或对伦理道德的强调。因此,我们可以坦然地接受这种可能性,

即，对我们的问题的解决之道，会在特殊的心理学情境中找到。

我们已经多次描述过发生在卡代什的事件：后来成为犹太民族的两部分人走到了一起，共同接受一种新的宗教。一方面，在那些曾经生活在埃及人们心目中，对出埃及事件以及对摩西这个人物的记忆是如此强烈和鲜明，以至于他们要求在早期时代传统的影响下进行联合。他们可能就是与摩西本人相熟相知的那些人的子孙后代，他们仍自认为是埃及人并拥有埃及人的姓名。但是，他们也有足够的动机来压抑住对他们的领袖和立法者所遭遇命运的记忆。犹太民族的另一部分具有一个决定性的目的，那就是美化、荣耀这个新神，并否认他的外来性。这两部分人同样感兴趣的是否认他们早期拥有过自己的宗教，并否认这种宗教内容的本质。由此产生了第一个协议，不久后该协议可能已经记录在案。从埃及回来的那部分人带来了文字书写，也带来了写作历史的愿望，只是经过了很长一段时间才使历史的写作实现了不歪曲事实真相的承诺。起初，历史的写作及其解说，无所顾忌地服从当时的需要和目的，仿佛人们还没有认识到伪造这个概念似的。这种情景导致的结果是，关于同一事物的文字记录与口头传承即传说之间经常不一致。完整地保留于传说中的东西却被书面记载省略了或更改了。传说既是历史记录的重要补充，同时又与历史记录相矛盾、相冲突；它较少受到歪曲目的的影响，或者在某些方面根本不存在歪曲的意图。因此，传说可能比文字记载下来的东西更真实。然而，口头传说的真实性往往受到以下事实的削弱：它比书面记录更不稳定、更不明确，在通过口头交流由一代人传给另一代人的过程中，更易于受到更改和变动。像这类的传说很可能会遭遇各种不同的命运。我们预料，最有可能发生的一种情况是，传说被书面文

字排挤，它处于劣势，难以与书面记载相抗衡，它会变得越来越模糊不清，以至最后被人忘却了。但它也可能遭遇其他的命运，其中一种可能是，传说本身最终成为一种书面记录的东西，即口头传说最后被记载下来。随着我们讨论的展开，我们还将要提到其他一些可能性。

我们正在研究的犹太宗教史中的潜伏期现象，可以用以下情景来解释：由所谓"官方史学家"别有用心地否认的那些事实和观念实际上并没有消失。有关这些事实和观念的信息一直在该民族老百姓的传说中存活着。事实上，的确存在着一种关于摩西最终命运的传说，这个传说与官方的说法正好相反，但却更符合历史真实。这一点，塞林已使人确信无疑。同样地，我们也可以设想，正如摩西本人的故事以及摩西宗教的某些内容不被他的同时代人所接受一样，当时显然已不再存在的其他一些事情也应作如是观。

这里，我们面对的显而易见的事实是，这些传说在数百年的流传演变过程中不是随着时间的流逝变得日趋衰微，反而变得越来越强大，并且在官方记录的后期修正成果里占了一席之地；最后，它表现得如此强有力，以至于会对该民族的思想和行为产生决定性的影响。然而，使这样一种结果成为可能的那些决定因素，的确超出了我们目前的知识范围。

这个事实如此值得关注，以至于我们觉得应该对它重新审视一下。我们的问题就包含在里面。犹太民族抛弃了摩西带给他们的阿顿宗教，转而崇拜另一个与其邻近民族的巴利姆(Baalim)神几乎没有什么区别的神。从此以后，所有的企图和努力都没能掩饰这一耻辱的事实。然而，摩西宗教并没有消失得无影无踪；有关它的一些记忆依然存活下来，尽管这可能是一种被掩饰、被扭曲的

传说。恰恰是这一关于昨日辉煌的传说在继续发挥着作用(事实上，它的确在背后起作用)，逐渐在人民的心理生活中产生日益重大的影响，终于把耶和华神变成了摩西神，并复活了早在几个世纪之前就已经引进来、却又在后来被抛弃的摩西宗教。这样一种几乎被忘却的传说竟然能够对一个民族的心理生活产生如此重大的影响，这对我们来说确实是件不太了解的事。这里，我们发现自己处在了群体心理学的领域里，对这个领域的问题我们尚不能应付自如。我们将会找寻那些可以类比的领域和事物，探究那些至少具有类似性质的事实，即使这些事实属于不同的领域。我相信，这类事实是能够找到的。

在那段时期，犹太人中间复活摩西宗教的活动尚处在准备阶段，而希腊人却发现自己贮藏着格外丰富的部落传奇和英雄神话。人们相信，在公元前 9 世纪或公元前 8 世纪就出现了两部荷马(Homer)史诗的“蓝本”，荷马史诗就是从这些传奇和神话中汲取材料的。如果具备了我们今天的心理学视野，我们早就应该在施利曼(Schliemann)和埃文斯(Evans)之间提出这样一个问题：希腊人是从哪里寻到所有这些材料的(荷马本人和雅典戏剧家们的杰作就是在对这些材料进行加工之后产生的)？答案应当是，这个民族很可能在其更早的史前史中经历过一段对外业绩辉煌、对内文化繁盛的一段时期，只是在后来的历史发展中遭遇到了巨大的灾难；但是有关那段黄金岁月的含混不清的传说却在这些传奇中存活了下来。今天，我们的考古学研究已经证实了这个猜想。这在过去当然被认为是太离奇、太狂妄的奇怪念头。这些研究已经发现了有关米诺安——迈锡尼文明(Minoan-Mycenaean Civilization)的证据，这种令人难忘的文明在公元前 1250 年前的希腊本土上就

已经走向终结。在以后的时代里，希腊历史学家中几乎没有人提到过它。至多有一些迹象显示，克里特人曾经统治过海洋一段时间，还有人提到过米诺安国王及其宫殿的名字莱贝伦斯(Labyrinth)。这就是内容的全部了，此外再没有什么东西保留下来。而这些传说，恰恰被诗人们抓住并利用了。

其他民族——日耳曼人、印度人和芬兰人——的民族史诗也开始出现了。研究和确定这些民族史诗是否如我们设想得那样与希腊史诗有着同样的起源和决定因素，这是文献史学家的任务。我相信，这种研究产生的成果会是积极的、肯定的。这里有一个我们认可的决定因素：在史前史之后，随即出现了大量重要而丰富多彩的内容——这些内容通常是英雄业绩——但是，它们出现的时代如此遥远，以至于只有一些模糊不清、残缺不全的传说留传给后代人。古老的材料已经散失殆尽，而那些后来发生的事件却又以历史记载的形式取代了远古的传说。在我们当今时代，即便是最伟大的英雄行为也不能激发出任何英雄史诗，即便是像亚力山大大帝(Alexander the Great)那样的伟人也有权抱怨说，他再也找不到像荷马那样的大诗人来为自己歌功颂德了。

过去那些久远的年代对人的想象力具有伟大而令人迷惑的吸引力。每当人类对其所处的环境不满——这是常常发生的情况——时，他们便回想过去，并希望他们现在能够证明一个令人难以忘怀的黄金时代梦想的真实性。[①] 他们可能仍然处在童年时代的

① 这是麦考利(Macaulay)的《古罗马叙事诗》一书所依据的基础材料。在这本书里，他把自己置于吟游诗人的位置，这位吟游诗人出于对自己时代烦乱复杂的党派之争的压抑感，向他的听众们展示了他们的祖先是如何充满自我牺牲、团结一致的爱国主义精神的。

魔力之下，人类不偏不倚的记忆使他们把童年时代当作一个无拘无束的欢乐时光。

如果所有那些遗留下来的关于过去的东西——我们称之为传说——是不完全的、混乱的记忆。那么，这些东西恰恰对艺术家具有非凡的吸引力。因为，只有在这种情景下，他才能根据他的自由的想象力来填补那种记忆留下的空白，按照他的意愿再现出往日传奇故事的图画。我们可以这样说，传说本身越是模糊不清，它就对诗人越有用处。因而，我们不必惊奇，传说对于富于想象力的诗作来说是如此地重要。通过把我们的论题和决定史诗的这些方式作类比，我们就更倾向于接受下面这个看似奇怪的假说：对于犹太人来说，正是关于摩西的传说，才把对耶和华的崇拜转化成了对古老的摩西宗教的崇拜。然而，在其他一些方面，这两个案例还有很大的差别。前者的结果是一种宗教，而后者的结果是一首诗歌；在前一种情况下，我们已经假定，它只是在传说激励之下对昨日黄花的忠诚再现，而对史诗来说则提供不了可以相匹的东西。因此，我们的问题还没有解决。这足以说明，还需要作更适当的类比。

（三）类　比

对我们业已在犹太教历史中发现的那些著名事件的进程来说，惟一令人满意的类比显然存在于一个遥远的领域之中；然而，这一类比却十分完满，而又切近一致性。在这一类比中，我们又一次遇到了潜伏期这一现象，即把一个早期出现、而后来被忘却的事件解释为一个必要的决定因素，这是一种不可理解的表象对解释的呼唤。同时，我们还发现了强迫症——它支配着人的心理活动，

并伴随着对逻辑思维的压制——的一个特征，而史诗的诞生对这一特征却只字未提。

这种类比在心理病理学中就能够见到。这是人类神经症产生的基质，也就是说，是属于个体心理学的一个领域，而宗教现象理所当然应当被看做是群体心理学的一部分。我们将会看到，这一类比并不像开始人们设想的那么令人惊奇。实际上，它更像一条基本原理似的东西。

对于那些早期经历过、而后来被忘却的印象，我们称之为**创伤**，并认为，这种创伤是神经症病因学上意义非同小可的因素。这里，对于神经症是否一般意义病因学上的创伤这一问题，我们可以暂时搁在一旁。对这种观点的反对意见认为，不可能在每一个病例中都能找到神经症患者早期生活史中的明显创伤。我们必须常常使自己顺从这样一种说法，即我们面对的都是对于影响每个人的经验和需要的不合常规的、变态的反应，而这些反应经由其他人用别的方式处理就成了所谓正常的了。除了遗传性和体质性倾向之外，当我们再也找不到更为方便的途径和理由来解释某种神经症时，我们自然而然忍不住说：这种症状不是获得性的，而是发展出来的。

但是，在这个问题上有两点必须强调指出。第一点，神经症的根源总是能够追溯到童年时代的早期印象。[①] 第二点，确实还有一些情况可作为"创伤"区别开来。因为它们的效果可以毫无置疑

① 假如，一个人准确地把这些早期阶段情况的考察和考虑排除开来，且还说是在进行精神分析，这简直就是胡扯、荒唐，也就像某地方所发生的那样。[参见弗洛伊德在他的《精神分析运动史》(1914d)中对荣格观点所做的批评，特别是在标准版，14，63]。

地追寻到早期时代某一种或许更强有力的印象上去。可以确定这些印象是没有得到正常处理的。所以，人们倾向于认为，假若这些印象没有出现，也就不会出现神经症；假如我们一定要把正在探讨的这种类比仅限于这些创伤性的情况，这也足够满足我们的目的了。当然，这两种情况之间的界限并非不可逾越。这两种病因学的决定因素如果统一在一个概念之中也是完全可能的；这只不过是一个如何为"创伤"下定义的问题而已。我们还可这样假设，只是由于某种数量因素的作用，经验才获得创伤性的特征。也可以说，在任何情况下都是因为对某种不同寻常病理反应的经验提出了过高的要求。这样，我们就很容易地姑且认为某一种事物在一种体质中可引起创伤；在另一种体质中就没有这种效果。所以，所谓浮动的"补充系列"概念便以这种方式产生了。其中，这一种病理要求是由两种因素结合起来而满足的。一种因素的减少，被另一种因素的增加所替代了；通常情况下，这两种因素共同发挥作用。只是在该系列的两端，才有单一动机在起作用。讲到这一点，我们就可以把创伤性与非创伤性病因学确定为与我们正在探讨的这种类比有关。

尽管冒着某种重复的危险，我们还是可以把这些对于类比构成十分重要的事实集中到一起来的。实际情况如下，我们的研究业已证明，人们所说的神经症症状是那些体验和印象的结果。这种结果被视为造成病因学创伤的原因。现在我们面前还摆着两个任务要去完成：(1)发现这些体验的共同点；(2)找出神经症症状的共同特征。我们这样做的同时还需做些简略的描述。

(1)①所有这些创伤都发生在幼童时期，一直到大约5岁左右。一个孩子开始呀呀学语时的印象往往突出出来而具有特别的

意味。两岁和4岁之间这一时段似乎最为重要;我们还没有把握确定,这个感受性的阶段是在出生之后多久开始的。②一般地说,这些体验完全被遗忘了,它们不被记忆所接受,应属于婴儿期记忆缺失阶段,这一阶段通常会被少数不同的记忆痕迹所打断,这些痕迹就是所谓"掩蔽性记忆"。[①] ③它们和性以及攻击性本质的印象有关,无疑也和对自我的早期伤害(自恋的伤害)有关。在这一方面,应该注意,这样小的孩子还不能像他们后来所做的那样明显地区分性活动和攻击性活动(参较在虐待意义上对性活动的误解。[②])。当然,这种性因素占据主导地位是很令人吃惊的,需要从理论上给予考虑。

这三个要点——这些经验的最早期(在人生的最初五年中)表现,这些经验被遗忘这个事实以及它们的性欲的和攻击性的内容——是紧密相连的。这些创伤或者是患者自己的亲身体验,或者是感知觉,大部分是对耳闻目睹事情的感知——也就是说,是体验或是印象。这三个要点之间的相互联系是靠一种理论建立起来的,该理论是分析工作的产物,而分析工作本身就能使人了解到那些被遗忘的经验,或者更生动地但也许不那么确切地说,把这些经验带回到记忆中。与流行的观点相反,该理论认为,人类的性生活(或以后与它相对应的事物)显示出在早期有一段全盛期,这一全盛期大约在5岁时结束,紧跟其后的是所谓潜伏期(一直到青春期),在此期间性欲没有进一步的发展,已经获得的东西反倒确实经历了一次退行。这一理论已经得到了关于内部生殖器发育的解

① 参见《精神分析导论讲演》(1916—1917)第十三讲,标准版,15,200~201。
② 《儿童的性理论》(1908c,标准版,9,220~222)。

剖学研究成果的证实；它引导我们设想，人类是从5岁便达到了性成熟的某个动物物种演变而来的；而且它还引起人们猜疑，人类性活动的推迟及其二相攻击效果（即表现为两次高潮）与成为人类的过程密切相关。看起来人类是惟一具有潜伏期和这种性推迟的动物有机体。关于灵长类动物的研究（据我所知，这种研究尚未进行过）对于检验这种理论是必不可少的。婴儿期记忆缺失阶段与性欲的这一早期阶段的一致性，在心理学上绝不是一件无关紧要的事情。或许这种事态为发生神经症的可能性提供了真实的决定因素，在某种意义上说神经症便成为人类的一种特权。从这种观点来看，就像我们身体解剖的某些部分一样，神经症是原始时代的一种遗迹—— 一种存活下来的残存物。

(2)关于神经症现象的共同特点或独特之处，有两个要点必须强调：①创伤的作用有两种，积极的和消极的。前者是想使创伤再次发挥作用——就是说，要记住被遗忘的经验，或者更确切地说使它变成现实，重新体验一次；或者，即使它只是一种早期的情感关系，在与另一个人的类比关系中也要使它复活过来。我们把这些努力统称为对创伤的"固着"和一种"强迫性重复"。可以把它们合并到所谓正常自我中去，作为其中的一些持久倾向，它们可以赋予自我不可改变的性格特征，尽管，或更精确地说是因为，它们的真实基础和历史根源被遗忘了。因此，一个男人在他的童年时代过度地依附母亲，而现在已把这种依附关系遗忘，那么这个男人可能花费毕生的时间寻找一个可以使自己有所依赖的妻子，这样他就可以努力得到妻子的供养和支持。一个在其童年早期被诱奸过的少女可能会以经常地引起人们对她类似的攻击来指导其以后的性生活。可以很容易地猜测到，从关于神经症问题的这些发现中，我

们可以深刻地理解性格形成的一般过程。

创伤的消极反应则遵循着相反的目标：被遗忘的创伤中什么东西也不会回忆起来，任何事件也得不到重复。我们可以把它们统称为"防御性反应"。它们的主要表现方式就是所谓"回避"，这些反应可能会加强成为"抑制"和"恐怖症"。这些消极的反应也会对性格的形成产生极大的影响。基本上可以说，和它们的对立面一样，创伤的消极作用也是对创伤的固着，只不过它们是有着相反目的的固着。在更狭隘的意义上说，神经症症状就是一些妥协，其中由创伤引发的这两种倾向结合在一起。这样，时而这种倾向，时而另一种倾向轮流表现出它们的支配作用。这两种反应之间的这种对立作用往往会引起矛盾冲突，而在事件的正常过程中不能最终解决。②所有这些现象、症状、对自我的限制和稳定的性格变化都有一种**强迫性**的性质：就是说，它们具有很大的精神强度，同时它们对其他心理过程的组织表现出一种深远的独立性，而其他心理过程已经适应了外部现实世界的要求并遵从逻辑思维的规律。它们（这些病理现象）并不足以或一点也不受外部现实的影响，并不注意它或它在精神方面的代表，这样它们可以轻而易举地与这两个方面形成积极的对抗。你可以说，它们是一个国中之国，一个令人难以接近的团体。与它们合作是不可能的，但它们可以成功地克制住所谓正常的方面，并强迫它为自己服务。如果这种情况发生了，就意味着内部精神现实取得了对外部世界现实的统治权，通往精神病的道路便打通了。① 即使事情并未发展到如此地步，

① 对内部精神现实和外部世界现实之间的区别在1895年的《科学心理设计》(1950*a*，标准版，1)一书第三部分第二节中已经做了划分。在该书的一个编者注中将发现关于弗洛伊德使用这些术语的讨论。

这种情境的实际重要性也是不可低估的。对那些受神经症支配的人的生活的抑制，以及他们在生活方面的低能便构成了人类社会中一个非常重要的因素，我们可以在他们的状况中识别出他们对过去某一早期阶段进行固着的直接表达。

现在我们不妨来探讨一下潜伏期，从类比的观点上看，潜伏期必定是一个令我们特别感兴趣的问题。童年期的某一创伤可能会立即引发神经症，即一种童年期神经症，同时伴随着大量防御性努力和症状的形成。这种神经症可能会持续相当长时间，并引起明显的紊乱，但是它也可能经历一段潜伏的过程而被人们忽视。一般来说，防御在其中占了上风，和伤疤相比无论自我怎样变化[①]它总是要保留下来的。童年期神经症毫无阻碍地继续进入成年期神经症，这种情况极少发生。更经常发生的是，它成功地经历了一段显然不受干扰的发展时期——这是一段由于生理潜伏期的干预所支持或使之成为可能的发展过程。直到后来才发生了变化，伴随着这种变化，已经确定下来的神经症才明显地表现为创伤被推迟了的结果。这发生在进入青春期或青春期稍后。在前一种情况下，神经症之所以发生，是由于生理成熟而被加强了的本能，现在能够重新进行最初曾被防御作用所打败了的那场斗争。在后一种情况下，神经症之所以发生，是由于防御所带来的自我的反应和变化被证明是对付新的生活任务的一种障碍。这样，剧烈冲突便在真正的外部世界和自我的要求之间发生了，自我则寻求保存它费尽千辛万苦才在防御斗争中获得的组织作用。在对创伤的第一次

① 参见《可终结的分析和不可终结的分析》(1937c)一文编者注中的一次讨论，第212～213页以下和该论文第五节。

反应和以后疾病的发作之间的神经症潜伏期现象,必须被看做是典型的。后来发生的这种疾病也可以被看做是一种想要治愈的努力,看做是力图再次与被创伤的影响所击碎的自我的其余部分和解,并把它们结合成为一个与外部世界相对立的强大整体。然而,除非分析工作对它提供帮助,这种努力却很少成功,即使这样也并非总能成功;它经常是以自我的完全破坏和分崩离析而告终,或者最终被早期分裂出去并且现在仍受创伤支配的那一部分所压倒。

为了说服读者,我们有必要对众多神经症患者的生活史做些详细报道。但是,鉴于这一主题非常混乱和困难,因此,这样做就会完全毁掉这本著作的特色。本书就会变成一种关于神经症理论的专著,而且即便如此,很可能只对少数把研究和实践精神分析选定为毕生事业的读者有影响。既然我在这里是和更多的读者讲话,我只能请求读者们暂时信任我以上所做的简略说明;而且在我这一方面,我必须承认,只有当这些理论的基础被证明是正确时,我才引导读者去接受该理论的引申之意。

不管怎样,让我来尝试讲述一个单一的病例。这一病例能特别清楚地展示我已经提到的那种神经症的特征。当然,我们一定不要指望一个病例就能说明一切情况,而且,如果其主题远离了我们正寻求类比的那个题目,我们也不必感到失望。

就像在中产阶级家庭里经常发生的情况一样,一个小男孩在出生最初几年里与他的父母同居一室,在他几乎还没有学会讲话的年龄,他就经常有机会观察到他的父母之间的性活动——看到某些事情,听到的就更多了。在他第一次自发遗精之后立即发作的神经症中,最早期和最麻烦的症状是睡眠障碍,在夜间他对噪声格外敏感,而且他一旦被惊醒,就再也无法入睡。这种睡眠障碍其

实是一种折衷症状。一方面，这是他抵抗他在夜间所经历过事情的一种防御表现；而另一方面，是力图重建那种觉醒状态，以便在这种状态中倾听到那些印象。

由于这些观察，这个孩子产生了一种早熟的男子气势的攻击性，他开始用手抚弄他的小生殖器使之兴奋起来，还多次试图对他的母亲进行性攻击，以便使自己与父亲认同，把自己放到了父亲的位置上。这种情况一直持续到他的母亲终于禁止他玩弄生殖器，而且还吓唬他说，她要告诉他的父亲，而他的父亲将以摘掉这个邪恶的器官以示惩罚。这种阉割的威胁对这个小男孩产生了一种异常强大的创伤性影响。他放弃了性活动，并且改变了性格。他不再使自己与父亲认同，而是害怕他，对他采取了一种消极的态度，并且通过偶尔的淘气，惹他实施肉体的惩罚；对他来说，这样做有一种性的意义，这样做他就能够使自己和他那受虐待的母亲认同。他越来越依恋他的母亲，仿佛一刻没有她的爱，便活不下去似的，因为他在母亲的爱中看到了一种保护作用，以抵御其父亲以阉割相威胁。在这种经过改变的俄狄浦斯情结中，这个小男孩度过了他的潜伏期，他没有受到任何明显的障碍，他成了一个好孩子，而且在学校里也相当成功。

迄今为止，我们已经追溯了创伤的直接作用，而且证实了潜伏期这个事实。

伴随着青春期的到来，产生了明显的神经症，并且表现出第二种主要症状——性无能。他已经丧失了阴茎的敏感性，不想再触摸它，也不敢为了性目的而去接近女性。他的性活动仅限于精神性手淫，伴随着施虐狂——受虐狂的幻想，在这种幻想中不难识别出他早期所观察到他的父母性交的后果。随着青春期所带来的这

种被加强了的男子气概被用做对父亲的强烈仇恨和反抗。父子关系发展到了极端,以至于他不在乎陷人自毁的深渊;这种关系也是他在生活中失败以及与外界发生冲突的原因。他必须在职业上失败,因为是他的父亲强迫他接受了这一职业。而且他也不交任何朋友,也从未和上司保持过良好关系。

在这些症状和无能的负担之下,在他的父亲去世之后,他终于娶了一个妻子。这时,在他身上出现了一些性格特质,仿佛这些性格特质就是其存在的核心,这使他与周围的人建立联系成为一项艰巨的任务。他形成了一种完全自我中心、专横而野蛮的人格,这种人格使他清楚地感到有必要压制和侮辱其他人。这是对他父亲的一种忠实的拷贝,因为在他的记忆中已经形成了父亲的形象:就是说,重新复活了对其父亲的认同作用,这种认同作用在他过去还是小孩子的时候就出于性的动机而表现出来。在本故事的这一部分,我们认识到了被压抑的事物的回归(在创伤的直接后果和潜伏期现象的讨论中),我们已经把这种回归描述为神经症的基本特征。

(四)应　用

早期创伤——防御作用——潜伏期——神经症发作——被压抑事物的回归。这就是我们为神经症的发生发展所列出的公式。现在请读者进一步设想,在人类的生活中曾出现过某种事情,它和个体生活中所发生的事情类似:就是说,假设这里也发生了一些具有性攻击性质的事件,这些事件产生了持久的后果和影响,但是绝大部分被避开了,而且被遗忘了,经过一段漫长的潜伏期之后,这

些事情又重新发生作用，并且在其结构和目的上产生了类似于神经症症状的现象。

我们相信，我们能够猜测到这些事件，而且我们想要说明，宗教现象就是它们与神经症症状相类似的结果。由于进化论观点的出现，人们不再怀疑人类有一段史前时期，而且由于这是人们所不知道的——就是说，被遗忘了，这种结论几乎具有一种公理的分量。当我们听说在这两种情况下这些有效的而且被遗忘的创伤与人类大家庭的生活相关时，我们可以同意这是一个非常受欢迎的，未曾预料到的额外收获。对此，我们的讨论到目前为止尚未涉及到。

早在四分之一世纪之前，我在《图腾与塔布》(1912—1913)一书中就提出了这些主张，在这里我只需重复一下那些话。我的构想起源于达尔文(Darwin，1871，2，362 页以下)的一段声明，并且采纳了阿特金森(Atkinson，1903，220 页以下)的一个假设。这些观点认为，在原始时代，原始人过着小型游牧部落的生活，[①] 每一个部落都有一个强有力的男性统治者。我无法确定这段时期的具体日期，它也不和我们所知道的地理时代同步，很有可能这些人种还在语言方面没有大的进展。这种构想的一个基本方面是假设，即假设打算描述的这些事件在所有原始人身上都出现过——也就是说，在我们所有的祖先身上都出现过。这个故事是以相当精炼的形式讲述的，仿佛它只在某一特定场景下发生过似的，而事实上它涵盖了数千年的时间，在这漫长的时期中又重复过无数次。那个强壮的男子是整个部落的首领和父亲，而且他有无限的权力，他

① 弗洛伊德总是用这个术语，意思是指一个小型的，或多或少组织起来的群体。参见《图腾与塔布》，标准版，13。

粗暴地行使这些权力。所有的女人都是他的财产——包括他自己部落中的妻子和女儿们，或许还有一些从其他部落抢来的女人。他的儿子们的命运十分艰难：如果他们引起了父亲的妒嫉，就会被杀掉，或者被阉割，或者被驱赶出去。他们惟一的办法是以小团体的形式聚集在一起，通过抢夺而得到自己的妻子，而且当他们中的某个人能在这一方面取得成功时，他们便使自己抬高到与原始部落中与父亲相类似的地位。由于自然的原因，最小的儿子例外地占据了有利地位。他们受到母爱的保护，并且能够利用父亲年事日高的形势，在他死后取而代之。我们似乎发现，在许多传奇和童话故事中都有驱逐长子和宠爱幼子的迹象。

对于改变这种“社会”组织的第一个决定性的步骤似乎是，那些生活在一个团体中的被驱逐的弟兄们，联合起来推翻了他们的父亲，并且按照那个时代的风俗，把他生吞活剥地吃掉了。我们没有必要回避这种同类相食的现象；它持续到很晚的时代。但是，基本的观点是，我们把同样的情感态度运用于原始人身上，通过分析研究他们，我们就在当前时代的原始人中——在我们的孩子们身上——确立起这一观念。就是说，我们假设，他们不仅痛恨和害怕他们的父亲，而且把他作为一个榜样来尊崇，而且假设他们每个人实际上都想取代他的位置。如果是这样的话，我们就可以把同类相食的行为理解为企图通过吃掉他的一块肉来确保与他的认同作用。

我们必须设想，在杀死父亲之后，又过了一段相当长的时间，在此期间，弟兄们相互争夺父亲的继承权，他们每个人都想独占这一权力。他们认识到进行这些斗争既危险又毫无用处，他们回想起曾在一起进行的争取解放的活动，以及在他们被放逐期间所产

生的相互之间的情感联系，这使他们最终达成了一致，形成了一种社会契约。伴随着本能放弃[1]的第一种社会组织形式便应运而生了，它承认相互之间的义务，引进了明确的规章制度，宣称这是（神圣）不可侵犯的——就是说，宣告了道德和正义的开端。每一个人都放弃了他想要获得其父亲地位和占有他母亲及姐妹的想法。这样便产生了乱伦禁忌和族内婚禁忌。由于除掉父亲而解放出来的相当一大部分绝对权力便移交给了女人们：母系氏族制时代便开始了。在这个“兄弟联盟”的时代，仍然保持着对父亲的回忆。一个强大的动物——最初或许也是一种总是令人恐惧的动物——便被选做父亲的替代物。这种选择可能看起来很奇怪，但是，人们后来在人类自己和动物之间所建立的鸿沟，在原始人那里并不存在；对我们的孩子们来说也不存在，我们已经能够把他们对动物的恐惧理解为对父亲的恐惧。关于图腾动物，仍然完全保持着对父亲情感关系方面最初的二分法，一方面，图腾被视为氏族的具有血肉之躯的祖先和保护神，它必须受到崇拜和保护；而另一方面，人们举行节日庆典为它准备了原始的父亲所遭际的相同命运，它被宰杀，并且被全部落的人共同分食［根据罗伯逊·史密斯的观点（1894），这就是图腾宴］。这个伟大的节日实际上是对儿子们联合起来战胜父亲的庆祝。

在这一点上，宗教的地位又该如何呢？我认为，我们完全有理由这样来看待图腾制度——连同它是对父亲替代物的崇拜，由图腾宴所表现出来的矛盾心理，各种纪念性节日和禁律的制定，若有违犯就会被处死——我是说，我们有理由把图腾制度视为人类历

---

① 这是第二部分（四）节的主题。

史中宗教得以表现的第一种形式，它也进一步证实了图腾制度从一开始就和社会规则及道德义务有联系。在这里我们只能对宗教的进一步发展做出最概括性的说明。毫无疑问，它们同人类的发展及人类社会结构的变化是同步进行的。

由图腾崇拜所引发的第一步是使受到崇拜的存在物人性化。人形诸神的出现取代了动物图腾的位置，但动物图腾的派生物并没有消失。神要么仍然以动物的形式为代表，要么至少有一张动物的面孔，或者动物图腾成为这个神宠爱的伙伴，与他密不可分，或者像传奇所讲述的那样，这个神杀死的恰好就是这种动物，而这个动物图腾毕竟只是它自己的一个早期阶段。在这种进化的某一时期，伟大的母性神出现了。我们难以确定她发生在哪一时期，很可能甚至在男性神以前，而且此后在他们身旁受到了很长时间的崇拜。与此同时，一场伟大的社会革命发生了。族长制的重建取代了母权制。其实，这些新的父亲们从未达到过原始人父亲的那种无限权力。他们人数众多，以比游牧部落更大的联盟的形式住在一起。他们必须相互协调一致，并且始终受社会秩序的限制。母性女神很有可能起源于母权制受到削弱的时代，以此作为对轻视母性的补偿。男性之神最初是作为伟大母亲身旁的儿子出现的，只是后来才清楚地表现出父亲这类人物的特色。这些多神教的男性诸神反映的是族长制时代的状况。他们人数众多，相互制约，而且有时还要服从一个地位更高的统帅之神。不论怎样，下一步就把我们引向我们在这里所关注的那个题目——回到那个有着无限统治权的单一的父亲之神。①

---

① 本文中大部分的材料在《图腾与塔布》的第四篇文章中(转下页注)

必须承认，在这个历史的概览中有一些漏洞，而且在某些方面还不够确定。但是，如果有人想要宣称，我们对原始历史的构想纯粹是虚构的，那么，他就严重低估了其中所包含材料的丰富性和显在价值。关于过去的很大一部分材料，在这里被联结成为一个整体，这是经过历史检验的：例如，图腾崇拜和男性联盟。其他部分也都完全一模一样地保存下来。权威人士们经常对古代图腾宴的意义和内容以如此忠诚的方式在基督教圣餐的仪式中得到重复而惊诧不已，在这种仪式上，信奉者们以象征的形式分享他们的神的血和肉。大量被遗忘了的原始时代的遗风在民间传说和神话故事中留存下来，关于对儿童心理生活的分析研究提供了意想不到的丰富材料，弥补了我们对远古时代知识的缺憾。为了帮助我们理解意义如此重大的父子关系，我们只需提出动物恐怖症即可。儿子竟然害怕被父亲吃掉，而且还非常强烈地害怕被阉割，这在我们成年人看来是很奇怪的。在我们的构想中没有任何事物是捏造的，所有的一切都建立在坚实的基础上。

假如我们关于原始历史的说明可以作为完全有价值的可信的事物来接受，那么，将能在宗教教义和仪式中识别出两种因素：一种是对古代家族史及其存留物的固着；另一种则是对过去的复活，经过漫长的间隔，又回复了已被遗忘的一切。正是这后一部分迄今为止一直被人们忽视，因而也没有被理解。在这里，我们至少举

(接上页注)以更大的篇幅进行讨论，尽管在这里比在任何别的地方都更多地讨论了母性神(关于这后一种观点，参见以上脚注。也请参见《群体心理学》)(1921*c*，标准版，18，135及137)。在下面的第二部分的(四)中重新探讨了这个一般主题。

一个给人印象深刻的例子来说明。

下面这个事实特别值得我们强调：从遗忘中得以恢复的每一部分都表现出一种特别的力量，对人民大众产生着无可比拟的强大影响，并且提出一种不可抗拒的真理性主张，对这种真理进行任何逻辑上的反对都是虚弱无力的：这就是那种所谓"我之所以相信它，正是因为它的荒谬"。[①] 这个明显的特征只有按照精神病患者的妄想模式才能得到理解。我们早已了解到，一部分被遗忘了的真理隐藏在妄想的观念之中，当这种妄想的观念重新出现时，它必然会受到歪曲和误解，而依附于这种妄想的强迫性信念产生于这个真理的核心，并把它传播到包藏它的谬误的边缘。我们必须承认，包括宗教的信条在内，像这样的一种成分是可以称之为**历史**真理的。事实上，这些宗教信条带有精神病症状的特征，只是作为一种群体现象，它们不再因孤立无援而受到诅咒。

如果我们把可以不间断追溯从动物图腾到人形之神连同其经常携带的伙伴的这一发展过程弃之不顾（基督教福音的四位教士，每一位都有自己最宠爱的动物），那么，宗教史中的任何别的部分都不会像把一神引入犹太教、并且在基督教中继续发展那样清晰。如果我们暂时承认，法老的世界帝国是决定一神教观念产生的原因，我们便会发现，这种观念从埃及本国的土壤里生发出来，又被移置到另一个民族中，经过一段漫长的潜伏期之后，被他们作为宝贵财富接受和保存下来。反过来，这种观念本身通过使他们对自己成为上帝的选民而自豪。从而使他们生存下来。正是这个关于

---

① 这句话出自特突里安（Tertullian）。弗洛伊德在《一个幻觉的未来》（1927*c*）中对此做过讨论，标准版，21，28～29。

他们的原始父亲的宗教，与他们获得奖励、荣誉以及最终获得世界统治权的希望密切联系着。这后一种充满愿望的幻想早已被犹太民族所抛弃，却仍然存留在该民族的敌人之中，他们相信有一个“锡安山长者”的阴谋。[1] 至于从埃及借用来的一神论宗教的独特性是怎样影响犹太民族的，它通过拒斥魔法和神秘主义，敦促人们在理智上[2] 进步并鼓励人们升华，而对他们的性格注定要产生持久的影响；由于拥有真理而狂喜，由于被上帝选中的意识所压倒，这个民族是怎样对理智的事物给予高度评价，对道德的事物非常协调的；他们那令人伤感的命运及其在现实中的失望是怎样加强了这些倾向。对这些问题，我们将留待以后再作讨论。现在，我们将沿着另一个方向追随下去。

重新确立那位原始父亲的历史性权力是向前迈出的一大步，但这并不是最后一步。史前悲剧的其他部分也坚持要得到认可。究竟是什么促使这一过程运行的，这很不容易辨别。一种日渐增长的罪疚感看起来好像笼罩着犹太民族，或许也笼罩着当时整个文明世界，这是那种被压抑的材料即将回归的征兆。直到最后，这些犹太人中的一个成员，以为政治——宗教的煽动者做辩护为由，发现有机会把一种新的宗教——基督教——从犹太教中分离出来。保罗(Paul)这位来自塔瑟斯(Tarsus)的罗马犹太人，利用了这种罪疚感，并且正确地把它追溯到其原始根源。他称之为“原罪”；这是一种反对上帝的罪恶，只能以死来赎罪。死亡便带着这种原

① “锡安山(Zion)是耶路撒冷的一座山，被犹太人视为圣地。“锡安山长者”的阴谋意指犹太复国主义。

② “理智的进步”是本文第二部分(三)的题目。

罪降临人世。事实上,这种应该以死来报效的原罪就是杀害了后来被奉若神明的原始人父亲。但是,这种谋杀却没有被记载下来,代之而起的是一种赎罪的幻想。由于这个原因,这种幻想才能作为一种救赎的(福音)而受到欢迎。上帝的一个儿子,本来没有罪,却通过把自己杀死而自己承担了所有人的罪恶。他必须是一个儿子,因为被杀害的是个父亲。很有可能来自东方和希腊神话的传说曾对这种赎罪的幻想产生过影响。其中最基本的东西似乎是保罗自己的贡献。在最恰当的意义上说,他是一个天生具有宗教倾向的人:过去的黑暗痕迹潜藏在他的心中,随时准备爆发出来进人更富有意识的领域。

本来没有罪的救世主却牺牲了自己。这显然是一种有意的歪曲,这使人们难以产生合乎逻辑的理解。一个没有犯谋杀罪的人,怎么能通过让自己被杀死就自行承担起所有杀人者的罪恶呢?在历史事实中从来没有这种自相矛盾的事情。这个"救世主"不可能是别的任何人,而是罪孽最深重的人,是杀死了他们父亲的兄弟团伙的头目。按照我的判断,不论有没有如此重大的反叛和头目,我们都必须把它作为一件尚未确定的事来处理。这是有可能的;但是,我们必须牢记,兄弟团伙中的每一个成员当然都希望自己单独去干这件事,以便为自己创造一个非我莫属的地位,找到一个替代物作为他与父亲的认同。如果他仅仅置身于兄弟团伙之中,与他们同流合污、不分伯仲,则他不得不放弃这一机会。如果没有这样的头目,那么,基督就是一个未能实现的虚幻愿望的继承人;如果有一个头目,那么,他就是这个头目的继承人和他灵魂的再生。但是,我们在这里描述的情况无论是一种幻想,还是一段被遗忘的现实的回归,关于一个英雄概念的起源都可以在这里找到——这个

英雄总是反叛他的父亲，并且以某种方式杀死了他。[①] 这也是戏剧中英雄的"悲剧罪疚"的真正根源，否则便难以做出解释了。我们几乎无需怀疑，古希腊戏剧中的英雄和颂歌代表着同一位反叛的英雄和兄弟团伙；在中世纪剧院里重新上演的戏剧表现了耶稣蒙难的故事，这不能说是毫无意义的。

我们已经说过，基督圣餐的仪式重复着古老图腾宴的内容。在这种仪式中，信徒们分享着那位救世主的血和肉。毫无疑问，这只是表现了它的情感意义，表达了对他的崇拜，而不是表现其攻击性意义。不过，支配着父子关系的那种矛盾心理在宗教革新的最终结局中明显地表现出来。表面的目的是向那位父亲神赎罪，但最终却把他废黜并驱赶下台。犹太教曾是一种父亲宗教，而基督教则变成了一种儿子宗教。那位古老的上帝，即父亲，落在了基督的后面；而基督，即那位儿子，则取代了他的地位，就像在原始时代每一个儿子都希望做的那样。那位把犹太教坚持下去的保罗，最终也毁灭了它。毫无疑问，他的成功是这类事实的第一个实例，他通过救世主的观念驱除了人性的罪疚感；不过，他的成功还在于，他放弃了他的人民是"被上帝选中"的特性及其可见的标志——割礼。这样一来，这种新的宗教就可以成为具有普遍性的、接纳所有人的宗教。在保罗采取这一步骤时，可能有一个成分在起作用，即他的革新在犹太人当中遭到排斥，他个人想要予以报复；但是，这一过程恢复了古老的阿顿宗教的一个特征——当它被传递给一个

① 欧内斯特·琼斯(Ernest Jones)指出杀死公牛的密斯拉神(the god Mithras)可能代表着这个炫耀自己行为的头目。众所周知，密斯拉崇拜很久以来一直同年轻的基督教信仰争夺最后的胜利。

新的民族即犹太民族时,该宗教所曾经获得的限制性也被消除了。

和更古老的犹太宗教相比,这种新的宗教在某些方面意味着一种文化上的回归。正如经常发生的那样,一些较低层次的新的人群侵入进来或者被接纳时,就会发生这种情况。基督教在心灵这类事情上并未保持住犹太教所达到的那个高度。它不再是严格的一神教,它从周围民族中接受了许多象征性的仪式,它重新确立了伟大的母亲女神,而且只是稍加伪饰地为引人多神教的众多神祇找到了栖身之地,尽管这些神祇只是处在附属的地位。它毕竟不像阿顿宗教和其后的摩西宗教那样拒绝那些迷信的、巫术的和神秘的因素渗透进来,在以后两千年的理智发展过程中,这些因素被证明是一种严重的障碍。

基督教的胜利是一次新的胜利,在间隔一千五百年之后,在更广大的舞台上,阿蒙神教的祭司们战胜了埃克赫那顿之神。而且,在宗教史上——就被压抑者的回归而言——基督教是一次进步。而且,从那时起,犹太教在一定程度上成了一种僵死的东西。

一神教观念是怎样恰好给犹太人留下如此深刻的印象?他们怎么能够如此顽强地保持这种观念?这是很值得思考的问题。我认为,要找到答案是有可能的。命运已经把原始时代杀死父亲的壮举也是恶行都赋予了犹太人,使他们要在摩西这位杰出的父亲般的人物身上重复此事。这类用"行动表现"代替记忆的一个实例,在对神经症患者的精神分析工作中也经常发生。他们应该记住摩西教义所提出的建议,但是,他们的反应却是不承认他们采取过这种行动;他们只停留在承认这位伟大的父亲上,这就阻碍了他们继续前进的道路,后来保罗就是从这里开始继续原始历史的。残暴地杀死另一位伟人也就成为保罗创立新宗教的开端,这决不

是一件无关紧要的事,也不是巧合。这个人在犹地亚有少量的追随者,他们把他视为上帝的儿子,视为上帝宣告过的弥赛亚(Messiah——犹太教的复国救主),为摩西所编造的一部分童年时代的故事,后来被附会到他身上。然而,事实上,对于他我们所知道的肯定并不比有关摩西的情况多——他是否真的就是福音书里所描绘那位伟大导师;或者进一步来说,对于他这个人物所获得的重要性具有决定作用的他的死,是否并不符合事实和实际情况?保罗虽然成了他的使徒,却对他本人也并不了解。

塞林在追溯摩西的传说时认识到,摩西是被他的犹太人杀害的(而且奇怪的是,年轻时的歌德在没有任何证据的情况下也承认了这种观点),这便成为我们的构想的必不可少的一部分,成为原始时代被遗忘的事件与其后以一神教形式出现之间的一种重要的联系[①]。我们似乎可以这样设想,杀害摩西的悔恨之情为产生弥赛亚这一虚幻愿望提供了刺激物,弥赛亚一定会回来拯救他的人民,并履行统治世界的诺言。如果摩西就是这第一个弥赛亚,那么,基督便成了他的替代者和后继人,而保罗就能以历史上的某种正当理由向他的人民呼唤:“看啊,弥赛亚真的来啦:他曾在你们眼前被杀害!”这样,在基督复活中也有某种历史真实,因为他是被复活的摩西,而隐藏其后的那位归来的原始游牧部落的原始父亲,现在被转形为儿子,被安置在父亲的位置上。[②]

---

① 关于这个主题,可参见弗雷泽(Frazer)在《金枝》的第三部分《濒死的上帝》中所做的著名讨论(弗雷泽,1911)。

② 《弗洛伊德全集》(16,196),“被复活的摩西,而隐藏其后的”这几个字从句中略去了。

可怜的犹太人,他们怀着惯常的倔强,继续否认对父亲的谋杀。光阴荏苒,他们为赎罪付出了沉重代价。他们经常遭到人们的谴责:"是你们杀死了我们的上帝!"而且,如果对这种谴责给予公正的解释,就可以说这种谴责是千真万确的。如果把它和宗教联系起来,人们就会说:"你们决不会承认是你们杀害了上帝(那个上帝的原始图像,那位原始父亲,及其以后的再生)。"另外,人们还应该宣称:"确实,我们也干了同样的事,但是,我们已经承认了,而且从此以后,我们便解脱了。"反闪米特主义者藉以迫害犹太人后代的这些谴责,并非都能具有类似的正当理由。人们对犹太人的仇恨如此强烈而持久,产生这样的现象当然必定不止一种原因。我们能够发现一系列的依据,有些显然来源于现实,这无须做任何解释;而另一些则隐藏得较深,起源于隐秘的根源,这类原因有些特殊。在前一类原因中,谴责犹太人是外来者或许是最没有说服力的,因为在如今被反犹太主义者控制的许多地方,犹太人是人口中历史最古老的一部分,甚至在这些居民之前就已定居在此了。举例来说,这种情况可适用于科隆城,早在科隆城被日耳曼人占领之前,犹太人就和罗马人一起来到这里了。[①] 仇恨犹太人的其他原因则比较强烈,在他们居住的大多数地方,他们是杂处民族的少数民族。由于群体归属感的需要,也为了实现群体归属感,某一外来少数民族会遭受敌意,受到排斥,数量上的劣势也使该少数民族招致压迫。然而,犹太人还有另外两个特点却是相当难以原谅的。第一个特点是,他们在某些方面不同于他们的"主人"民族,他们并

① 我们将回忆起弗洛伊德在他的《自传研究》(1925*d*)中提到过一个传说,他父亲的家族很久以来就定居在科隆了(标准版,21,7~8页)。

不是从**根本上不同**，因为他们并不是像他们的敌人所认为的那样是外来种族的亚洲人，而是大部分由地中海各民族的后裔组成的，是地中海文明的继承者。但是，常常是在某种无法确定的方面，他们仍然有些不同，特别是不同于北欧各族，而奇怪的是，种族偏执狂对这些微小的差异比对那些重大的差异表现出更为强烈的不宽容态度。[①]。另一个特点具有更大的作用：即他们反抗所有的压迫，最残酷的迫害也没有成功地把他们灭绝，而且恰好相反，他们显示了在商业化生活中保持住自己的一种能力，而且在他们获得承认的地方，他们都为每一种形式的文化活动做出了有价值的贡献。

仇恨犹太人的更深远动机起源于过去最遥远的年代；它们在这些民族的潜意识中发挥着作用，而且我准备发现它们最初是不可置信的。我斗胆断言，该民族宣称自己是上帝父亲最宠爱的初生子，即使在今天，其他民族对这种说法的嫉妒也还没有消失：好像他们认为自己真理在握似的。另外，犹太人使自己显得生份的那些风俗，那种割礼的风俗，给人留下了讨厌而又离奇的印象。毫无疑问，这种风俗可以解释为令人想起来恐惧的阉割，以及人们乐意忘却的那些与之相伴随的原始岁月。最后，作为这一系列原因中最新近的一种动机，我们一定不要忘记，如今擅长仇恨犹太人的那些所有民族只是在以后的历史时代中才成为基督教徒的，并且常常是在血惺的强迫下被迫接受这一信仰的。人们可能会说，他们都是“勉强受洗的”。在基督教这层薄薄的外表之下，他们仍

① 参见“微小差异的自恋”，载《文明及其不满》(1930*a*，5，21，114 页)其中也对反犹主义做了讨论。

然保留着其祖先崇拜野蛮的多神教时的东西，他们还没有忘却这种强加给他们的新宗教的怨恨。但是，他们把这种怨恨发泄到使他们接受基督教的根源。福音书讲述了一个发生在犹太人之中，而且事实上只表现犹太人的故事，这个事实使他们更容易产生这种移置作用。他们对犹太人的仇恨归根结底是对基督教的仇恨，在德国国家社会主义革命中，两种一神教之间的这种密切关系在相互敌视中得到如此明显的表现。①。对此，我们无须感到惊奇。

（五）困 难

通过我所说的这些事，或许我已经成功地确立了神经症过程和宗教事件之间的类比，从而表明了宗教事件出人意料的起源。在从个体心理学向群体心理学转移的过程中，出现了两个在性质和重要性方面都不同的困难，我们现在必须转向这两个困难。

第一个困难是，我们这里涉及到的只是众多宗教现象中的一个例子，对任何其他例子并未予以说明。我必须抱歉地承认，我无法给出更多的例子，我的专业知识不足以完成这项工作。以我有限的知识，我或许可以补充说，穆罕默德宗教的建立在我看来似乎是对犹太教的一种简化了的重复，它的出现就模仿了犹太教。确

① 在《“小汉斯”的案例中》(1909*b*，标准版，10，36)的一个脚注中，弗洛伊德似乎第一次提到反犹太主义在阉割情结和割礼中的潜意识根源。在1919年对列奥纳多(1910*c*，标准版，11，95～96)的研究补加的一个脚注中，他重复了这一观点。在《文明及其不满》中对反犹太主义的参考文献已在一个编者脚注中提到了。但是，现在的这个讨论比这类讨论中的任何一个都精致得多。这一主题再次成为弗洛伊德对一份巴黎杂志撰写的小文章的题目(1938*a*)。

实，穆罕默德这位先知最初看来是想使自己和他的人民完整地接受犹太教。那个伟大的原始父亲的再现格外地提高了阿拉伯人的自信心，这种自信心使他们获得了世界性的巨大成功，但他们的自信心也在成功后消耗殆尽了。与耶和华相比，真主安拉更多地表现出对他所选定的人民的感激。但是，这个新宗教发展不久内部便停滞了，或许是因为它缺少那种深度，这种深度曾使犹太人杀害了他们的宗教创立者。东方的各种宗教明显地带有理性主义特征，其实质都是祖先崇拜，因此在过去很早的重建阶段，它们便止步不前了。在今天的原始民族中，承认一个最高的神就是他们宗教的惟一内容；如果情况确实如此，那么，我们就只能视之为宗教发展中的一种萎缩症，并且把它和另一个领域中观察到的、无数的初期神经症病例联系起来。我们的知识还不足以告诉我们，为什么在这种情况下和在另一种情况下一样，事情都没有得到进一步的发展。我们只能把这种责任归咎于这些民族的个人才能、他们的活动方向以及普遍的社会状况。另外，在分析工作中我们有一个很好的规则，那就是满足于解释面前实际发生的事，而不是寻求解释尚未发生的事。

向群体心理学转移的第二个困难则要重要得多，因为它引起了一个具有基本性质的新问题。这个问题是，在各民族的生活中起作用的传说是以什么形式出现的——这个问题不是在个体身上表现出来的，因为在个体身上，这个问题是由过去潜意识中存在的记忆痕迹来解决的。我们不妨回到我们讨论的历史实例中来。我们已经把卡代什的妥协归因于从埃及归来的那些人中流传下来的强有力的传说。这种情况已不存在问题。按照我们的理论，这种传说是以口头交流的有意识记忆为基础的，这是当时存活下来的

人从仅间隔两三代的前辈那里传承下来的，而这些前辈亲自参与或亲眼目睹了当时那些事件。但是，难道我们能够相信在以后的世纪中也会发生同样的情况吗？正常地由祖父辈传给孙子辈的知识中，这种传说是否仍然有其根据？在早期时代中，人们有可能说清楚保留这种知识并通过口头把它传播出去的人究竟是谁，而今天则很难做到这一点。根据塞林的看法，关于摩西被杀的传说是在祭司们的掌握之中，直到最后在文字中表现出来，正是这种文字表述才使塞林能够发现此事。但是，这事只能被少数人知道，还远远不是人所共知之事。而这样难道就足以解释其影响了吗？难道这少数掌握知识的人在被广大群众注意到时，能产生如此持久的力量左右他们的情绪吗？相反，看起来在那些不了解情况的群众中一定曾发生过某种事情，在某些方面它类似于少数人所知道的情况，当事情被泄露出来时——两者便在中途交合了。

当我们转向原始时代的类似案例时，我们更难以得出一个结论。可以肯定地说，在几千年的历史过程中，这些事实已被忘记了，即曾经有一个我们知道其特点，也知道其命运的原始父亲；我们也不能假定有任何关于它的口头传说，尽管在关于摩西的案例中我们可以这么做。那么，究竟在什么意义上我们才能确定一个传说的来历呢？它能以什么样的形式呈现出来的呢？

为了使那些不想或不准备探究复杂的心理学事态的读者更容易理解，我将预先对研究结果做如下交待。在我看来，个体与群体之间在这一点上几乎是完全一致的：在群体中，也有一种过去的印象，被保存在无意识的记忆痕迹中。

在个体的情况下，我们就能够看得很清楚：他的早期经验的记忆痕迹在他心中保留了下来，只是在一种特殊的心理状况下保留

的。正如一个人了解被压抑的情况一样，我们可以说，个体对此也总是有所了解的。在这里通过分析我们已经毫不费劲地形成了关于下列问题的观念：某些事情是怎样被遗忘的？它是怎样过了一段时间又重新出现的？被遗忘的东西并没有消失，而只是"被压抑着"；它的记忆痕迹仍会以新鲜的形式存在着，只是被"反贯注"所孤立起来了。它们无法进入与其他理智过程的对立；它们是无意识的——不可能接近有意识。被压抑的某些部分也有可能逃脱了(压抑的)过程，可以进入记忆，偶尔也会在意识中浮现；但即便如此，它们也是孤立的，像是和其他部分没有任何联系的外在之物。事情可能是这样的，但并非必然如此；压抑也可能是全面的，这就是我们在下面要探讨的那种可能情况。

这种被压抑的东西保持着向上的强烈欲望，它力图强行进入意识。只有在以下三种条件下才能达到其目的：(1)如果反贯注的力量被病理过程所减弱，这个病理过程压倒了(心灵的)另一部分，即我们所谓的自我；或者，反贯注的力量被该自我中贯注能量的不同分布所减弱，就像在睡眠状态中所经常发生的那样；(2)如果与被压抑的东西相联系的本能成分受到特别的强化(其中最好的例子是青春期经历的那些过程)；(3)如果在最近经验中的印象或经验在任何时候出现时都非常类似于被压抑的东西，致使它们能够唤醒它。在后一种情况下，最近的经验受到被压抑事物的潜在能量的强化，而被压抑的东西是在最近的经验背后并且借助于它的帮助而起作用的。在这三种可能的情况下，迄今一直被压抑的东西是不能顺利而不加改变地进入意识的；它必定总要忍受某些歪曲，这些歪曲可以证明来自反贯注的(尚未完全克服的)抵抗的影响，或者证明最近经验的变化性影响，或者两者兼具。

一种心理过程是有意识的还是无意识的，两者的差异已经用做发现我们的航向的一个标准和手段。被压抑的东西是无意识的。如果允许我们把这个句子反转过来——就是说，如果意识(Cs)和无意识(Ucs)之间的性质上的差异和“属于自我”与“被压抑的”之间的区别相一致，①，那将会使事情发生令人欣慰的简化。在我们的心理生活中存在着诸如此类的被孤立的无意识的事物，这个事实本身就足够新颖而重要。但实际上情况更为复杂些。确实，所有被压抑的事物都是无意识的，但是，并非所有属于自我的东西都是有意识的。我们注意到，意识具有一种短暂的性质，它和心理过程只有转瞬即逝的联系。因此，就我们的目的而言，我们必须用“能够成为有意识的”来取代有意识，并把这种性质称为“前意识”(Pcs)。然后，我们可以更正确地说，自我主要是前意识的(实际上是有意识的)，而自我的某些部分则是无意识的。

这后一种事实的确定向我们表明，迄今为止我们所依赖的这些性质都不足以为我们在昏暗的心理生活探索中指出航向。我们必须引入另一种区分，这种区分不再是性质上的，而是心理地形学的，而且——如果看它具有的特殊价值的话——它同时也是发生

---

① 或许可以评论，这些缩略的表达是在间隔很长时间之后，才最终在这里表现出来的。除了在《精神分析导论讲演新篇》(1933*a*，标准版，22，71～72)的第三十一讲中出现过几句话之外，自从大约15年前在《自我与本我》(1923*b*)中确定了心灵的结构以来——在编者引言中对此曾有详尽论述(标准版，19，4)——就完全不再使用了。奇怪的是，在本著作中又把它们运用起来，这与弗洛伊德在“描述性”意义上的通常做法大相径庭。实际上，这些缩略的表达也在《精神分析纲要》(1940*a*)的手稿中使用过。尽管在那部手稿中和本书中各种缩略的表达特别常见，在弗洛伊德的正式印行的书里便不见了。

学的。我们现在把心理生活区分为(我们把心理生活视为由几个机构、地区或部门组成的装置)两个区域：一个区域我们在严格意义上称之为自我(ego)；另一个区域，我们命名为本我(id)。本我是两者中较古老的；自我则由此发展而来，就像大脑皮层是通过外部世界的影响而形成的一样。我们所有的原始本能正是在本我中发挥着作用，本我中的所有过程都是无意识地发生的。正如我们已经说过的那样，自我和前意识的区域是一致的；它包括正常情况下保持无意识的那些部分。本我中诸事件的发展过程及其相互作用是受完全不同的规律支配的，而不是受本我中居主导地位的那些规律支配。事实上，正是这些差异的发现，才使我们得出了新的观点，并且证实其合理性。

被压抑的东西可被看做是属于本我，并且附属于相同的机制；把它从中划分出来只是出于发生学的考虑。这种分化是在最早期的生活中完成，而自我则是由本我发展而来。当时，本我的一部分内容被纳入自我之中，并且被提升到前意识状态；另一部分则不受这种转换的影响，作为严格意义上的无意识保留在本我之中。但是，在自我的进一步形成过程中，自我中的某些心理印象和过程被一种防御机制排除出去了；前意识部分的特点从这些现象和过程中撤出，以便它们再次被还原为本我的组成部分。那么，这就是本我中的“被压抑的部分”。就这两个心理区域之间的关系而言，我们因而可以假设，一方面，本我中的无意识过程被提高到前意识水平并被结合到自我之中；而在另一方面，自我中的前意识材料可能遵循相反的道路，并被驱赶回到本我之中。后来，有一个特殊的区域——即“超我”(super-ego)——从自我中被分离出来，这个事实

尚不在我们目前的研究兴趣之中。[①]

所有这一切看起来远非那么简单。[②]。但是，当我们开始接受和熟悉这种关于心理装置空间的不同寻常观点时，对这种设想就不会感到特别困难。我将补充一个更进一步的说明，我在这里提出的心理地形学和大脑解剖学毫无关系，实际上，它只在一个方面涉及到它。[③] 在这种描绘中令人不满的东西——我和任何人一样都清楚地认识到这一点——归因于我们对心理过程的动力学性质的全然无知。我们告诫自己，把一种意识观念同另一种意识观念区别开来，以及把前意识观念同无意识观念区别开来的东西，只能是对心理能量的一种改变，或者是心理能量的不同分配。我们谈论了贯注和过度贯注，然而除此之外，我们对这一主题一无所知，甚至不能提供一个行之有效的工作假设作为出发点。关于意识现象，我们至少可以说，它最初是依附于知觉。所有来源于痛觉、触觉、听觉和视觉刺激的感觉都是最容易成为有意识的。思维过程以及在本我中任何与此相类似的事物本身都是无意识的。通过言语功能这一渠道，与视知觉和听知觉的记忆痕迹联系起来，可以进入意识。[④]。在缺乏言语功能的动物中，这些状况一定更简单些。

作为我们出发点的早期创伤的印象，或者不能被转换到前意

① 不过，在下面我们将发现对超我所做的一些讨论。

② 在《精神分析导论讲演新篇》(1933*a*)第三十一讲中有更全面的说明。

③ 正如弗洛伊德在《超越快乐原则》(1920*g*，18，24 页)和《自我与本我》(1923*b*，标准版，19，19)中以同等分量的说明所解释的那样，这一个方面就在于知觉系统中，无论在解剖学上，还是在弗洛伊德的元心理学上，它都被视为大脑皮质的。

④ 对这个问题所做的较长的技术性讨论，可参见《论无意识》(1915*e*，标准版，14，201)这篇元心理学论文的第七部分。

识中，或者被压抑迅速地给摩西驱回到本我的状态中。在那种情况下，它们的记忆残余是无意识的，并且在本我中发挥作用。我们相信，只要这是一个主体亲身经历的问题，那么，我们就能轻而易举地探寻出它们进一步的变化过程。但是，当我们意识到，在个体心理生活中可能发挥作用的东西不仅包括他亲身经验过的东西，而且包括他出生时就先天存在的东西，即具有种族发生起源的成分—— 一种古代的遗产，这时就会产生一种新的复杂性。这种复杂性包括的问题就是，这种遗传下来的东西存在于什么之中？它包含着哪些东西？如何证明它的存在？

直接而且最肯定的回答是，它存在于某些(天生的)禀性之中，比如，所有生物有机体都具有的那些特点：那种进入特殊的发展路线，并以特殊的方式对某些兴奋、印象和刺激做出反应的能力和倾向。经验表明，既然在这一点上人类个体之间存在着差异，那么，古代的遗产就一定包括这些差异；它们代表着我们所认识到的个体中的体质因素。现在，既然所有的人种在其早期时代都有过大体类似的经验和事件，因此，他们也以类似的方式对之做出反应；这样人们就会提出一种疑问，我们是否不应该把这些反应，连同他们的个体差异全都包括在古代遗产中。这种疑问应该弃置一旁：我们关于古代遗产的知识并没有由于这种类似的事实而得到扩展。

不过，分析研究使我们获得了一些研究结果，这些结果令人深思、发人深省。首先，在语言中普遍存在着象征主义。用一个事物象征性地表现另一个事物——这种情况也同样适用于人类的行动——这是我们所有的儿童都很熟悉的，而且可以说是很自然地产生的。对此我们无法指出他们是怎样学会的，不过必须承认，在许

多情况下要学会它是不可能的。这是一个人之初的问题，成年以后便把这种知识遗忘了。确实，一个成人也会在梦中利用同样的“象征”；但是，他并不理解这些象征，除非精神分析学家给他做解释，即便如此，他也不愿意相信这种解释。如果他利用了其中记载着这种象征作用的一种极为常见的语言符号，那么，他一定会承认他已经完全忘记了其真实意义。而且，象征作用不考虑语言的区别；研究可能会表明它是无处不在的——这同样适用于所有的民族。因此，在这里我们似乎有一个确定的实例来说明起源于语言形成时期的古代遗产。但是，人们也可以尝试做出另一种解释。有人可能会说，我们正在探讨的是观念之间的思想联系——这是在语言的发展历史中已经确立的联系，现在则是每当在个体身上经历这种语言的发展时必须重复的联系。这就是理智禀性遗传的一个例子，它类似于通常本能禀性的遗传——不过，这种解释仍然无助于解决我们的问题。

然而，分析研究已经对某些事情做了说明，这些事情的重要性超出了迄今我们做过的所有考虑。当我们研究人们对早期创伤的反应时，我们常常很惊奇地发现，它并非严格地限于个体自己亲身经历过的事，而是以某种更适合于种系发生事件的模型和方式有所偏离；而且一般地说，只能用这种影响来解释。患神经症的儿童对其父母的行为在俄狄浦斯情结和阉割情结中有大量的此类反应，这在个体的情况下似乎是不合理的，只有在种系发生学上才能被理解——即通过它们与前辈经验的联系才能被理解。如果把我在这里所利用的这类资料集中起来、公之于众，那将是非常有价值的。在我看来，其明显价值似乎是相当强烈的，使我大胆地迈出一步，并提出这样一种主张：人类的古代遗产不只包括禀性，而且还

包括主题——即前辈们经验的记忆痕迹。通过这种方式，原始遗产的范围和重要性就能够得到重大的扩展。

进一步的思考令我不得不承认，我长期以来就是这样做的，仿佛我们祖先的经验可通过记忆痕迹不可置疑地建立起来，它不依赖于直接的交往，也不依赖于通过树立榜样而施加的教育影响。当我们谈到在一个民族中有个传说幸存下来，或者谈到一个民族性格的形成时，我心里指的主要是这种遗传的传说，而不是通过交流传播的那种传说。或者，至少我没有在两者之间做出区分，也没有清楚地意识到我竟大胆地无视这种区别。目前，生物科学界的态度拒绝承认习得的性格是一代一代地遗传下来的。我的观点无疑更加难以立足。不过，我必须非常谦虚地承认，若没有生物进化中的这个因素，我是难以获得这些认识的。确实，这两种情况不尽相同：一种情况是一个难以把握的习得的性格问题；另一种情况，是外部事件的记忆痕迹问题——可以说是某种有形的可感知的东西。但是，对于这两种情景，归根结底我们最好不要顾此失彼。

如果我们设想在古代遗产中有记忆痕迹存活下来，我们便在个体心理学与群体心理学之间的鸿沟上架起了一座桥梁：我们能够像对待个体神经症患者那样来对待各个民族。人们可以信以为真：目前我们还没有更强有力的证据来证明在古代遗产中存在着记忆痕迹——除了分析工作所要求的种系发生的派生物的残余现象之外。但这个证据在我们看来似乎相当强有力，足以假定它是符合事实的。如果情况不是这样，那么，无论是在分析中还是在群体心理学中，我们将不可能沿着我们踏上的这条道路再前进一步。因而，这种大胆的设想是不可避免的必然产物。

通过这种假设，我们还成就了其他一些事情。我们正在消除

人类早期的傲慢在人类与动物之间所设置的过于宽大的鸿沟。如果要对所谓动物的本能[①] 做出任何解释——动物的这些本能使他们的行为表现出从一开始就能在新的生活情境中生活，仿佛这种情境是旧有的、熟悉的情境似的——如果需要对动物的本能生活做出任何解释，那就只能是，动物把它们物种的经验带到了自己的新的生境之中——就是说，它们保留了对它们的祖先所经验到的东西的记忆。从根本上说，人类这种动物的处境没有任何差异。他自己的古代遗产与动物的本能是一致的，尽管在范围和内容上有所差异。

经过这样的讨论之后，我可以毫不犹豫地宣布：人类早就（以这种独特的方式）知道，他们曾经拥有一个原始的父亲，而且杀死了他。

现在我们必须回答另外两个问题。首先在什么情况下这种记忆才能进入原始遗产？其次，在什么情况下它才能活跃起来——就是说，它才能从本我的无意识状态进入有意识状态，尽管是以某种改变了的或歪曲了的形式？对第一个问题的回答较容易阐明：如果某一事件足够重要，或者经常得到重复，或者这两种情况兼具，那么，这种记忆便可进入古代遗产。在谋杀父亲这件事中，这两个条件都具备了。对于第二个问题，可以做这样的说明：所有的各种影响都可能与此有关，但并非所有的影响都必然为人们所知，根据对某些神经症中所发生的情况的类推，某种自发的发展过程也是可以想象的。然而，肯定具有决定性意义的是，通过最近以来

---

① 在这里以及本段的其余部分使用的德文词是“Instinkt”，而不是“Trieb”。

该事件确实发生的重现，唤醒了被遗忘的记忆痕迹。摩西的被杀就是这种重现，后来人们想象的法庭对基督的杀害也是如此：这样一来，这些事件便作为原因而处在了显著地位。看起来，若没有这些事件发生，一神教的诞生也是不可能的。下面有位诗人的两句诗提醒了我们：

注定要留芳千古的人，

在生活中都必先遭夭折。[1]

我将引用一个心理学的证据作为最后的说明。只根据交流和传播而留传下来的传说不可能导致与宗教现象有关的那种强迫性特征。和任何其他来自外界的信息一样，它可以被人们倾听、判断，或者置诸脑后；它绝对不可能获得从逻辑思维的束缚下解脱出来的特权。就像我们在宗教传说中惊诧不已地看到、而迄今又无法理解的那样，在它能够再现时表现如此强大的威力和效果并使众人全都被其迷住之前，它必然要经历被压抑的命运，要在无意识中徘徊。而且，这种考虑使我们非常倾向于相信，事情确实是以我们已经试图描述的样子发生了，或者至少以某种类似的样子发生过。[2]

---

① 德国诗人希勒(Schiller)的诗《希腊的神祇》。

② 这一节中关于"古代遗产"的讨论是迄今为止弗洛伊德作品中最长的。心理结构各部分在心理生活中由遗传和经验所起的有关作用问题，当然是从最早期开始就一再讨论过的一个主题。但是，关于可能存在着实际的祖先经验的遗传这个独特的观点在弗洛伊德的作品中出现得较晚。在《图腾与禁忌》(1912—1913)中必然要提出祖先经验的转化问题。在那本书中弗洛伊德问道："一代人为了将其心理状态传递给下一代，他们使用的方式和手段是什么呢？"(标准版，13)。在这一段中他的回答是不明朗的，尽管他似乎认为，这个过程可以通过一代人和另一代人有意识地和无意识地交流来解释。但是，我们不难发现，即使那时在他的心目中仍然有其他一些想法。确实，"古代的体质是隔代遗传的痕迹"，这种遗传的可能性在那本书中连(转下注页)

第二部分

概要和重述

在没有做出充分的解释并表明歉意之前，我无法将本文的下面部分呈送到世人面前。除了对某些重要的研究成果和批判性探索进行浓缩、对犹太民族的特殊性格形成的过程和原因作一些补充之外，下面部分几乎是第一部分忠实的、往往是逐字逐句的重述。我知道像这样一种提出主题的方式非但不合规范，甚至缺乏艺术效果。坦率地说，我自己对此也并不赞成。但是，为什么不能避免这种方式呢？对我来说，这个问题的答案不难找到，但却非常

（接上页注）同矛盾心理一起都已明确地提到过（同上），而且还是在这同一方面，"古代的遗传"这个术语也在《本能及其变化》（1915*c*，标准版，14）中出现了。看起来，这些观念很可能是在对"狼人"进行分析时、特别是探讨"原始幻想"这一主题时突然产生的。这种分析实际上是弗洛伊德在撰写《图腾与塔布》时逐步发展的，该案例史的第一稿即写于1914年。但是，"种系发生的遗传"的可能性也和象征主义一起提出来的。这个问题在《精神分析导论讲演》第十讲（标准版，15）中做了略带引喻性的讨论，在第十三讲（同上）靠近开头处的一个句子中做了更明确的讨论。第一次明确地提到原始幻想的遗传似乎是在《精神分析导论讲演》第二十三讲中（1917，标准版，16），但是，在此后给"狼人"的案例史所补加的一段话中对此有了进一步的展开（标准版，17）。"古代遗产"这个术语实际上似乎是首次出现于1919年——在那一年给《梦的解析》（标准版，5）第七章（B）补加的一段话中，出现在《挨打的孩子》（同上，11）中，也出现在弗洛伊德为赖希（Reik）论宗教起源的书所写的序言中（同上，17）。此后这个概念和术语便经常出现，虽然只是在《自我与本我》第三章中才对这一主题做了详细讨论（同上，19）。[后来提到这个问题可在《可终结的分析与不可终结的分析》第六节（1937*c*）中找到。]欧内斯特·琼斯在论及弗洛伊德的生活第三卷第十章（1957）里讨论了弗洛伊德关于习得性特征的遗传的所有问题和观点。

难于承认。我至今还抹除不了内心那种异乎寻常的痕迹，还忘不了开始撰写本书的那种别致方式。

实际上，这部书已被写过两次。第一次写于几年前的维也纳。当时，我相信本书无法发表，因此把它放到一旁；但是，它像一个无法摆脱的幽灵纠缠着我，于是我只好妥协，在《意象》杂志上分别发表了本书的前两章，即全书心理分析学的出发点，“摩西，一个埃及人”和历史学论文“如果摩西是一个埃及人”。其余的章节，也就是我应用这些发现到一神教起源方面的理论和我对宗教的一般性解释。这些解释和发现可能是危险的并且招致反对的，因此我认为只能搁置起来，直到永远。之后，在1938年3月，德国的突然入侵迫使我离开了家乡，同时也使我摆脱了恐惧；我当时惟恐本书的发表会使精神分析学的实践在奥地利遭到禁止，那时精神分析学的实践活动在我的迁入地还是被允许的。我一到达英国，内心就充满了无法抑制的诱惑，要想将原本打算搁置起来的见解公诸于众。因此，接续已经发表的前两章，我开始重写本书的第三章。这自然就需要部分地重新组织材料。然而，在这第二次编写的过程中，我没能凑齐全部材料；另一方面，我也无法下定决心完全放弃已经写好的前两章，于是只好折衷处理，将第一个版本原封不动地照搬过来，这就是造成本文中与前两章有大量重复之处的原因。

不过，由于我所论及的问题如此新颖而重要，我也许会可以自慰（至于我的论述是否正确以及正确的程度如何姑且另当别论），如果人们因此被迫再次读到同一问题的重复论述，我觉得并不能算作不运气。有些事情本来应该不止说上一次，而且值得不厌其烦地重复的。然而，人们是否愿意对某个题目流连忘返或者反复研读，应该取决于他们的自由意志。我们不应该在同一本书中对

同一主题天花乱坠地吹上几次,以此强调某个结论,那样一来,只会证明作者自己的笨拙,而且活该受到读者的指责。可悲的是,作者的创造力并不总是追随他的良好愿望:一件作品总是要按它能做的方式生长和演变,它经常对抗作者的愿望而保持某种独立性,甚至发展成与作者意图背道而驰的东西。[①]

(一) 以色列的人民

如果我们心里十分清楚地知道,我们现在遵循的程序,是从传说中选取对我们来说有用的材料并拒斥那些不适于我们的东西,然后按照其心理学的概然性将不同的片断拼合起来——我们明白,这样的技术处理并没有把握一定能使我们获得真理,人们因此不禁会问:既然如此,究竟为什么还要进行这种努力呢? 对这一问题的回答,呼唤着我们的分析工作有个结果。如果我们从实质上满足了通常对历史——心理学研究提出的苛刻要求,我们就有可能澄清那些似乎总是值得注意的问题;借助某些近期事件,这些问题使我们的研究和观察具有了新的意义。我们知道,在古代地中海盆地居住的所有民族中,犹太民族几乎是惟一名存而且实存的民族,怀着前所未有的抗拒力量,它遭际着不幸和虐待;它发展出了独特的性格特征,却不巧引起了所有其他民族的刻骨仇视。我们希望更透彻地了解,犹太民族的这种抗拒力从何而来? 他们的性格是怎样与其历史命运相联系的?

---

① 弗洛伊德在《精神分析导论讲演》第二十四讲开头,用更长的篇幅说过类似的话(标准版,16,375)。

我们可以从犹太人的一个性格特征出发来探讨上述问题,这个特征左右着他们和其他民族的关系。毫无疑问,犹太人自视很高,他们认为自己更高贵、属于更高档次并且比其他民族优越——他们的许多风俗也使我们与其他民族大不相同。[①]。同时,一种对生活的特殊信仰使他们生气勃勃,这种特殊信仰来源于他们的一种隐秘而珍贵的天赋,它是一种乐观主义,笃信宗教的人把它称之为上帝的信仰。

我们了解他们这种行为的原因,也知道他们的珍贵财富是什么。他们真正把自己当成上帝的选民;他们坚信自己离上帝特别近,这使他们感到既自豪又自信。依据可信的资料记载,他们的行为方式从古希腊时期到现在均未改变,因此,那时犹太人的性格与现在的相同;而当时的希腊人(犹太人居住在他们当中并和他们一道成长)对待犹太人的方式,与今天自认为是犹太人的"主人"的那些人相比,也没有什么区别。从他们对待犹太人的方式来看,人们也许会认为,就连他们也相信犹太人自己声称的一切。当某个使人害怕的父亲指明了谁是他的宠儿时,人们不必惊奇于发现其他的兄弟姊妹的嫉妒心。在犹太人关于约瑟和他的兄弟们的传说中,就清楚地说明了这种嫉妒能够导致什么结果。世界历史上在那以后的过程似乎证明了犹太人的傲慢有其道理;因为,当上帝后来欣然送给人类弥赛亚这一救世主时,他又是在犹太人中选派的。其他民族那时可能确有理由自己对自己说:"他们的确说得不错,

① 在古代,经常有一些侮辱性的表达。其中犹太人曾被攻击为麻疯病人(参见曼尼索的《埃及史》英文译本,1940,119)。当然,这种侮辱性表达带有心理投射的意味:"他们不和我们接近,好像我们是麻疯病人似的。"

他们是上帝的选民。"可是,耶稣基督拯救世人,并没有给犹太人带来任何东西,只换来了其他民族那种更强烈的仇恨;犹太人虽然又一次被证明了是上帝的宠儿,却没有获得任何好处,因为他们没有认出基督这个救世主。

基于前面的探讨,我们现在也许可以断言,正是摩西给犹太民族打下了特殊的烙印——这一点无论何时都非常重要。他确定了犹太人是上帝的选民,从而增强了他们的自信心;他宣告他们是神圣的,并且让他们肩负了与其他民族隔离的责任。这并不是其他民族缺乏自信。在那时,就像在现在一样,每个民族都认为自己优于其他民族,然而,犹太人的自信心却由于摩西的影响而在宗教中固着下来,成了他们的宗教信仰的一部分。由于他们同他们上帝的关系特别密切,上帝的庄严神圣因此也就有他们一份。既然我们知道,在上帝将犹太人选为子民并将他们从埃及拯救出来这些壮举背后站着的是摩西,表面上看来是摩西接受的上帝命令,而确确实实也是摩西做的。因此我要冒昧地说,缔造了犹太民族的人就是摩西这个人。犹太民族由于他而获得了不屈不挠的生活态度;在很大程度上,也是由于他而招致了他们曾经遭受、现在也还仍然经历着的敌视。

(二)　伟大的人

单枪匹马的一个人怎么可能发挥出如此异乎寻常的作用,把众多不同的个人和家庭凝集为一个民族?他怎么可能在这个民族身上铸成明确的性格并决定它千百年来的命运?这种假设会不会是一种退化,使我们的思维方式退化到产生创世神话和英雄崇拜

的时代中去？退化到所有的历史记载只不过记述君主和征服者创立丰功伟业的时代中？现代历史学更倾向于把人类历史事件追溯到那些更隐蔽、更普遍和更非人为的因素，即经济条件的强迫性影响、饮食习惯的变化、资源和工具运用方面的进步、人口增长以及气候的改变引起的人口迁移等等。在这些因素中，个人所起的作用只不过是大众倾向的解释者和代言人的作用。大众的倾向肯定要表达出来，而它总是通过偶然的机会由个别人表达出来的。

这是一些很完美、很合理的观点和方法，而它们却使我们注意到在我们思维器官采取的态度和我们正在努力了解和把握世界的实际状况之间存在着严重的差异。如果每个事件都有一种可资证实的原因就足以有必要让我们弄清它们之间的因果关系（确切地说这是绝对必要的）。① 实际上，在我们身外的现实情况很难如此；与此相反，每一事件似乎都是早经确定的，都表现出是几种原因共同作用的结果。在这种极其复杂因素的威慑下，我们的研究往往用这些事件中的某一环节来反对另一环节，并建立起一些本来并不存在的对立，这些对立只不过是从一些更为全面的关系中割裂下来并人为地创立起来的。② 因此，如果对某种特殊情况的研究证明了某个人的突出影响，我们用不着觉得良心不安，我们接

---

① 弗洛伊德在《五个讲座》（1910*a*）的第三部分之前（标准版，11，38），就论及这一观点。他早就坚持多因性这一事实。比如参见他的《歇斯底里研究》（1895*d*，标准版，2，263）第四章第一节。

② 然而，我有必要提高警惕防止可能的误解。我的意思并不是说，由于这个世界极其复杂，以至于每种断言都必须指某种真理，并非如此。我们的思想保有创造的自由，它能够发现现实中的因果关系，也能创造出现实中没有的思维附属物和联想；很明显，它极其珍视这种才能，因为无论在科学领域内部还是外部，它都在尽其所能地大量运用这种才能。

受这种结论并不意味着在正统观念面前排斥那些普遍的、非人为因素的重要性。事实上，这两个方面都应该兼顾。当然，在一神教起源这一案例中，除了那些外部因素之外，我们只能强调那些已经阐明的因素，也就是说，这种宗教的发展与不同民族之间建立的更紧密的联系有关，与一个伟大帝国的崛起有关。

因此，我们将在因果链条(或者勿宁说是因果网络)中为“伟大人物”保留一个位置。但是，要弄清楚在什么情况下我们给人以“伟大”这个光荣称号也许毫无用处。我们也许会惊奇地发现，要回答这个问题并非易事。第一个公式——“如果一个人特别赋有我们高度珍视的品质，我们就这样做”。很显然，这个公式无论在哪个方面都没有说到家。比如，美貌和肌肉的力量，它们虽然很容易招人嫉妒，但并不能被称之为“伟大”。“伟大”之中可能存在一些精神的素质——心理和智力的特征。在这些方面，我们要坚持以下考虑：我们决不能仅仅因为一个人在某专业领域具有杰出才能就称其为伟人。我们当然不会把一位象棋大师或某种乐器的演奏家称为伟人；也没有必要把一位尊贵的艺术家或科学家勉强称为伟人。在这种情况下，我们应该自然而然地说他是个伟大的诗人、画家、数学家或物理学家，或者说是这个或那个领域的先锋派人物；但在把他们称为“伟人”之前，则需要三思而行。例如，当我们毫不犹豫地宣称歌德、达·芬奇和贝多芬是伟人时，除了他们瑰丽的作品引起我们的崇拜之外，必定还有些其他事情感动我们。如果我们不恰如其分地举出这些例子，人们很可能会认为“伟人”的桂冠是专为那种行动家——征服者、将军和统治者们——预备的，是对他们所具备的力量和所取得的成就的承认。然而，这同样不能令人满意，而且也与我们对许多无耻之徒的谴责完全矛盾，因

为那些人也无可否认地对他们当时以及之后的时代产生过重大的影响。同样，我们也不能把成功作为区别伟人与否的标志，尤其当我们想到大量被不幸所困扰、没有取得成就就离开了人世的那些伟大人物的时候。

因此，就目前而言，我们倾向于做出这种结论，即为“伟人”这个概念寻找一种明确确定的涵义是不值得的。这个概念似乎只是一个使用不严格的术语，并且略带任意地表示对超越某些人类发展水平的品质予以承认，这有点类似于“伟大”一词的原始字面意义。我们也一定还记得，我们感兴趣的并不是伟大的本性，而是他们藉以影响其同伴的手段。不过，既然这种探讨有导致我们远离所要讨论的目标的危险，我们将尽可能长话短说。

因而，我们理所当然地认为，一个伟人往往以两种方式影响他的同胞：即以他的人格和他所提出的观念。观念可能强调的是群众所渴望的某种古代人形象，或者可能给他们指出一个新的众望所归的目标，或者也可能以其他某种方式迷住他们。有时——这无疑是一种更主要的情况——人格本身在起作用，而观念起的作用则微乎其微。至于一个伟人何以变得如此重要，我们现在并非一无所知。我们知道，整个人类都对权威有一种强烈的需要，这个权威往往受到人们的推崇，人们在他面前卑躬屈膝，甘受他的统治，或许还会受他的虐待。我们已从个体心理学中了解到这种群众需要的根源是什么。这是每个人从童年开始就感觉到的对父亲的渴望，是对传说中的英雄所鼓吹的他已战胜了的那位父亲的渴望。现在我们才开始逐渐明白，我们赋予伟人的一切特征都是父亲的特征，而我们曾经徒劳地寻求的伟人的实质则在于这种一致性。思想的果断性、意志的力量、行动的能力都是父亲形象的一部

分——但首要的是这位伟人的自主性和独立性，是他的那种可能发展成为残酷无情的神圣冷漠。人们必须崇拜他，人们可以信任他，但不可避免地也会害怕他。我们从下面这句话本身就应该认识到这一点："除了父亲之外，谁还能是儿童心目中的'伟人'呢？"[①]

毫无疑问，这是一个父亲的伟大原型，在摩西这个人身上，则屈尊降驾而为贫苦犹太人的父亲，来向他们保证，他们是他亲爱的孩子。一个惟一的、不朽的、全知全能的上帝的观念一定会对他们产生绝对压倒的影响，对他来说，让他与他们订立一个契约并非过于卑劣。他曾允诺，倘若他们忠实地崇拜他、跟随他，他就关怀他们。对他们来说，要把摩西这个人的形象和他的上帝形象区分开来可能并非易事；在这一点上，他们的感觉是正确的，因为摩西可能会把他自己的人格特征糅合到上帝的性格中去——例如他的暴躁脾性和他的冷酷无情。倘若有一天他们果真杀害了他们的伟人，那么，他们无非是重犯了一种罪行——按照法律规定，这种罪行在古代是对神圣帝王的触犯和反抗；而且，如我们现在所知，这种罪行是一种回复到更古老原型的罪行。[②]

一方面，我们发现这个伟大人物就是这样发展到神性的；而另一方面，我们一定要记住，父亲也曾经是一个孩子。在我们看来，摩西所宣扬的伟大的宗教观点并不是他自己的财产：他是从埃克赫那顿国王那里借用过来的。而且，作为宗教创立者的埃克赫那

① 德文"der gross Mann"的意思既是指"伟人"也指"个子高的人"或者指"大人"。

② 参见弗雷泽(1911)的《金枝》。

顿的伟大之处已得到明确的证明,或许他一直在遵循着暗示,这些暗示是通过他的母亲的媒介,[①] 或通过其他途径——从近东和远东各地——传递给他的。

我们无法再沿着这些事件的线索继续追寻下去了,但是,如果我们正确地认识到这些最初的步骤的价值,那么,一神教的观念就会像飞去来器一样又回到了它的出发点。这样看来,如果要把这种荣誉归于一位与新观念有关的人,似乎不会有什么结果。显而易见,许多人都参与了这个事业的发展并对它做出了贡献。再者,在摩西这里中断这条因果线索,而且无视那些发展了他的观点的后继者们,即犹太人先知的影响,这显然是不公正的。一神教的种子在埃及没有成熟。如果以色列人放弃了沉重而严格的宗教,同样的事情也会在他们当中发生。但是,从犹太人中经常出现这样一些人,他们复活了渐趋衰微的传说,更新了摩西提出的训戒和要求,他们不折不挠、锲而不舍,直到把失去的一切重新建立起来。经过几百年的不断努力,终于经过两次伟大的改革(一次发生在巴比伦的流亡之前,另一次在其后),完成了从普及之神耶和华向上帝的转变,摩西强迫犹太人崇拜的就是这个上帝。在已经成为犹太民族的人民群众中表现出来的一种独特心理倾向,其存在可由这个事实来证明:他们能够造就如此众多的个体,准备承担起摩西宗教的重担,以作为对成为上帝特选子民的报偿,或作为其他类似程度的奖励和报偿。

---

① 该理论曾一度认为,埃克赫那顿的母亲蒂耶(Tiye)女王的原籍在国外,她由于发现了她的父母在底比斯的墓地而被抛弃了。

（三） 理智的进步[①]

要在一个民族中取得持久的心理效果，仅担保他们是神的特选子民显然是不够的。若要使他们相信它，并从这种信念中得出结论，也必须以某种方式向他们证实这一承诺。在摩西的宗教中，《出埃及记》就是这样一个证据；上帝，或以摩西命名的上帝，一直不厌其烦地以此作为他宠爱犹太人的证明。为了保持对该事件的回忆，他们开始过"逾越节"，或者毋宁说，在一个早已形成的节日中插入了那一回忆的内容。然而，它只不过是一种回忆；逃出埃及只能属于朦胧而遥远的过去。目前，上帝宠爱他们的迹象是极其缺乏的；该民族的历史表明他们已经在上帝的面前失宠。如果各原始民族的神祇没有尽到他们的责任，没有保证这些民族取得胜利、获得幸福并过上舒适的生活，那么，原始民族通常会废黜他们的神，或者施加惩罚。在每一个时代，国王们所受到的对待和神并没有什么区别。这便揭示了一种古代的同一性：即他们是同根同源的。这样，假如现代人的国王由于被打败而丧失了王权，并相应地进行割地赔款，那么，人们照例会把他们的国王赶下台。但是，为什么以色列民族越是受到他们的上帝的虐待，就越是忠顺地依附于他呢？——这是一个不得不暂时搁置一旁的问题。

这可能鼓励我们去探究，这个民族除了由于意识到自己是上

---

① 这一节是独立地在《国际精神分析年鉴》《意象》杂志第 24 期(1939)，第 6~9 页上第一次出现的。对最后一稿的两次变动在以下做了注释。

帝的特选子民,因而增强了自信之外,摩西的宗教是否并未给他们带来别的任何东西呢? 确实,可以轻易地发现另一个因素。这个宗教也给犹太人带来了关于上帝的更为崇高的观念。凡相信这个上帝的人,都能分享他的伟大,都感到自己变得荣耀起来了。对于一个不信教的人来说,这并非完全不言而喻;但是,如果我们指出,一个身在异国的英国人,虽然由于这个国家发生叛乱而显得很不安全,但他却感觉到一种优越感——这种感觉在欧洲大陆的任何小国市民中是完全没有的——那么,对我们或许就能使这一点比较容易理解了。因为这个英国人依赖的是这一事实:即如果他的一根头发受到伤害,他的政府就会派军舰前来;而且,叛乱者也十分清楚这一点——而小国却根本没有军舰。由此可见,每一个英国人对大英帝国之伟大感到的骄傲,所感受到的更大安全性——即受到保护——都有着共同的根源。这可能类似于一个伟大上帝的观念。而且由于人们不能宣称帮助上帝来统治世界,因此对上帝之伟大感到的自豪就与被上帝所选中的自豪融汇在一起了。

在摩西宗教的戒律中,有一条比初看上去具有更为重要的意义,这就是禁止制作上帝肖像的戒律。它意味着强制人们崇拜一个不可见的神。我估计,就其严格性而言,摩西超过了阿顿宗教。也许他想与阿顿宗教前后一致:他的上帝不能有名称,也不能有可见的面容。这条禁令也许是反对滥用巫术的一项新奇的预防措施。然而,如果这条戒律被接受了,它必然要产生出一种深远影响,因为它标志着感官知觉让位于某种抽象理念,而且退居次位。这是理智对感觉的胜利,或者更确切地说,是一种伴随着其心理学必然结果的对本能欲望的克制。

为了使这些乍一看去并非显而易见的观点更为令人信服,我

们必须回顾人类文明发展过程中的某些具有同类特征的其他过程。其中最早而且最重要的过程只可能从原始时期的混沌状态中窥见到大致的轮廓，它的惊人的结果使我们确信它曾经发生过。在我们的儿童中，在成年神经症患者中，也和原始人一样，我们发现了一种同样的心理现象，我把它称之为信奉“思维万能”。我们认为，这是由于人类过高估计了自己的心理活动(在此种情况下是其理智部分)对外部世界施加影响的能力。所有的巫术(它们是科学的前身)基本上都建立在这类前提上：语言的一切魅力都能在这里找到位置；就像相信念颂某个人的名字就能产生力量的现象也都是由此产生的一样。我们猜想“思维万能”表现了人类在创造其语言过程中产生的骄傲，因为这个过程使他的智力功能得到了突飞猛进的发展。一个崭新的理智活动领域从此展现在他的眼前：与那些只涉及感官直接知觉内容的低级心理活动内容相比，这个领域中的概念、记忆和推论等等，开始具有决定性的意义。这当然是人类进化过程中最重要的阶段之一。

我们能更轻而易举地掌握后期的另一个过程。在那些外部因素的影响下(在此，对这些因素我们无须讨论，而且其中有些部分还不完全为人们所了解)，母权制社会秩序被父权制社会秩序所取代——这当然包括以前一直盛行的程序法学领域的一场革命。这场革命的反响在埃斯库罗斯(Aeschylus)的《奥雷斯蒂斯》一书中似乎还听得到。[①] 但是，这种从母权制向父权制的转变又一次证

---

① 这三部悲剧的主题是阿伽门农被他的妻子克吕泰墨特拉谋杀，他们的儿子奥雷斯蒂斯(Orestes——也可译为奥列斯特)替父报仇而杀死其母，他受到复仇女神的追捕，经雅典最高法院审判，宣判无罪。

明了理智对感觉的胜利——就是说，它是文明的一次进步，因为母性是由感性证据证明的，而父性则是根据一种推论和前提而做出的一种理性假设。以这种方式支持思想过程优越于感知觉的观点，已被证明是一个重大的措施。

在我曾经提到的那两个事件之间的某一时期，① 还有另一个事件与我们在宗教史中的研究有着极为密切的关系。人类发现自己被迫普遍承认“理智的”力量——这些力量虽然不能通过感觉（特别是视觉）来掌握，但它们却能产生不容置疑的而且确实非常强有力的影响。假如我们可以用语言作为证据，那就可以把语言说成是由于理智性原型所提供的空气运动，因为理智是从风的轻微流动——“阿尼姆斯”（animus）、“灵魂”（spiritus）和希伯来语的“呼吸”（ruach）——中获得这一名称的。和发现每一人类个体的理性原则一样，这也导致了心灵（seele 即灵魂）的发现。观察又一次在人的呼吸中发现了空气的运动：人一死亡，呼吸便停止；到这一天，一个濒死的人就会“呼出他的灵魂”。然而，现在精神世界（Geisterreich）向人们敞开着。他们做好了准备，要把在自己身上所发现的灵魂赋予大自然中的一切事物，使整个世界都是有生命的（beseélt）；很久以后才出现的科学在重新消除它的一部分灵魂世界方面还有很多事情要做。确实，即使在今天它也尚未完成这一任务。②

---

① 指在语言开始发展和母权制结束之间的那段时期。

② 人们将会发现，这最后一段是很难翻译的。“geist”的意思不仅指“理智”，而且也指“精神”和“灵魂”；“seele”的意思则涵盖了“灵魂”、“精神”和“心灵”。

摩西戒律的禁令把上帝抬高到理智的高度，而且开通了进一步改变有关上帝的观念的道路。对此以后还要予以描述。但是，我们可以首先考虑这条禁令的另一种作用。所有这些理智性进步的后果是增强了个体的自信心，使他感到自豪——这样一来，他便感到比那些沉迷在感官性之中的其他人优越。我们知道，摩西向犹太人传达了一种成为特选子民的自豪感。使上帝非物质化，为他们的秘密财富做出了卓有价值的新贡献。犹太人获得了他们对理智兴趣的倾向。民族的政治灾难教会了他们以其真实的价值来评价他们保留的那宗财产——即他们的文学。在台塔斯(Titus)毁坏了耶路撒冷圣殿之后，犹太法学博士乔查南·本·扎凯(the Rabbi Jochanan ben Zakkai)立即请求准许他在雅布内(Jabneh)开办第一所学习《圣经·旧约全书》开头五卷的学校。[①] 从那时起，基督教《圣经》这部书以及相伴而生的理性关注就成了把这个分散的民族维系在一起的精神力量。

上述情况绝大多数是众所周知和普遍接受的。我所要做的只是补充一点：具有犹太人性质的这种性格特征的发展是由摩西反对崇拜有形上帝的禁令引起的。

大约两千多年来，犹太民族的生活中一直重视理智活动。这当然会产生深远的影响，它有助于制止凶残和暴力倾向，而在肌肉力量的发展成为普遍理想的地方，易于出现这种凶残和暴力倾向。希腊人在理智活动和身体活动的修养方面达到了和谐一致，而犹太人却没有达到。在这两分法中，他们的决定至少有利于更有价

① 据说他躲在棺材里逃生耶路撒冷，在罗马将军的准许之下，在耶路撒冷以西的海边小镇里开设了一座经学院，讲授《摩西五经》(公元70年)。

值的选择。[1]

（四）本能的克制

为什么理智能力的进步，感觉能力的倒退，会提高一个人和一个民族的自信和自尊？这一点现在表现得还不明显，人们也不能很快理解这一现象。似乎可以预先假定存在着一个明确的价值标准，存在着保持这个价值的标准的另一个人或机构。为解释起见，我们不妨举一个我们已经了解的个体心理学的类似案例。

如果一个人的本我提出一个性欲的或攻击性的本能要求，那么，最简单而又最自然的事情是，支配着思维器官和肌肉器官的自我应该用行动来满足这一要求。自我为本能的这种满足而感到快乐，正如不满足它无疑会成为自我不快乐的根源一样。现在可能会出现一种情况，自我是由于某些外部障碍而避免满足这种本能的需要——就是说，当它觉察到这种行动本身会对自我造成严重危险时，它不会配合本能的冲动。放弃这种满足，即由于外部障碍而引起对某种本能的克制——或者如我们所说，为了服从现实原则——在任何情况下都不是令人愉快的。如果不可能通过能量的移置而减少本能自身的力量，那么，本能的克制就会由于不愉快而导致持久的紧张。不过，本能的克制也可以由其他原因引起，我们理当称之为**内在的**原因。在个体发展过程中，外部世界的一部分力量经过内化，在自我中便形成了一个机构，这个机构是在观察、批评和抑制意义上对付自我的其他部分的。我们把这个新的机构

[1] 在原版中写的是："在文化意义上更为重要的选择。"

称为超我。从那时起，在使本我所要求的本能满足付诸行动之前，自我不仅要考虑外部世界的危险，而且要考虑到超我的反对意见，它将有更充足的理由节制本能的满足。但是，鉴于本能的克制在出于外部原因时只能是不快乐的，在出于内部原因时则服从于超我，因此，它具有不同的经济效果。除了不可避免地产生令人不愉快的后果之外，它也会使自我产生快乐——这可以说是一种替代的满足。自我感到被提高了；它为本能的克制而感到自豪，仿佛这是一个有价值的成就。我们相信我们能够理解这种产生快乐的机制。超我是个体的父母(和教育者)的继承者和代言人，父母(和教育者)曾在个体生活的最初阶段监督过它的活动；它几乎一成不变地行使着他们的功能。它使自我处于永久的依赖状态，并且不断对它施加压力。就像在童年时代一样，自我非常担心失去这位最高主人的爱；它觉得主人的赞许就是解脱和满足，而主人的谴责就会使良心感到痛苦。当自我为超我做出这种牺牲而进行本能克制时，作为报偿，它希望因此而获得它的更多的爱。它以获得这种爱的意识而感到自豪。当这个权威尚未内化为超我时，在失去爱的威胁和本能的要求之间可能存在同样的关系：当一个人出于对父母的爱而成功地克制住本能的要求时，就会产生一种安全感和满足感。但是，只有在权威本身已成为自我的一部分之后，这种愉悦感才能具有独特的引以为自豪的自恋性质。

对来源于本能克制的满足做出这种解释对我们理解我们想要研究的过程——当理智取得进步时自信心提高——有什么样的帮助呢？看起来这种解释没有多少助益。因为具体情况是截然不同的。任何本能的克制都是不可能的，也没有为此而做出牺牲的第二个人或机构，我们很快将对这后一种说法表示怀疑。可以说，伟

人就是权威，成就都是为他而取得的；而且，既然伟人本身的作用在本质上非常类似于父亲，因此，如果在群体心理学中他起到了超我的作用，我们也无须感到惊奇。同样，这种解释也适用于摩西这个人与犹太民族的关系。然而，在其他方面则无法确立恰当的类比。理智的进步在于决心反对直接的感知觉，而支持所谓高级的理智过程——即记忆、思维和推理。例如，尽管父权不能像母权那样用感官证据来确立，父权比母权更为重要，而且确定儿童应该为此而享有父姓并成为他的继承人。它也可以宣称，尽管我们的上帝像一阵大风或像灵魂那样看不见摸不着，但他却是最伟大和最全能的。对性要求或攻击性本能要求的拒斥似乎是与此大不相同的事情。另外，在理智能力取得某些进步的情况下——例如，在父权制取得胜利的情况下——我们无法指出制定所谓更高标准的权威是什么。在这种情况下权威不可能是父亲，因为他只是被这种进步本身抬高到权威水平的。这样我们便面对着一种现象：在人类的发展过程中，感觉的威力逐渐被理智所克服，对于每一次这样的进步，人类都感到自豪和得意。但是，我们还无法说明为什么应该是这样。后来我们进一步发现，理智本身的威力又被信仰这种非常令人困惑的感情现象所压倒。在此我们有一句名言："正因为它荒谬我才相信它"，而且我们又一次看到在这一方面获得成功的任何人都把它视为最高的成就。或许，所有这些心理情境中共有的因素是某种别的东西。或许，人们干脆宣布：越是难以取得的东西就越高级，他们的自豪只不过是因为他们意识到克服了某种困难而增强了的自恋。

这些当然不是富有成果的考虑。人们可能会认为，这些和我们所探究的是什么决定了犹太人的性格这一问题没有什么关系。

其实这种看法只会对我们有利;然而,以后我们还会发现一个事实,表明这和我们的问题有一定的联系。从反对制作上帝形象的禁令就已经开始的宗教,经过几个世纪的发展,愈益成为一种本能克制的宗教。这不是指它要求性欲节制;它满足于明显的性自由限制。然而,上帝却是完全解除了性欲的,并且被提高到了道德完善的理想境界。不过,道德伦理是对本能的一种限制。先知们从来不厌其烦地宣称,上帝除了要求他的人民采取一种公正的或有道德的生活方式和行为方式之外,别无所求——也就是说,要放弃所有的按我们今天的道德标准仍然视为邪恶的本能满足。与这些道德要求的严肃性相比,甚至人们信奉上帝的要求似乎也退居第二位了。本能的克制似乎就是以这种方式在宗教中起着突出的作用,尽管在宗教发展的初期它并没有明显表现出来。

为了避免误解,有必要在这里多说几句。虽然本能的克制和在此基础上建立的伦理观念似乎并不能构成宗教基本内容的一部分,但是从发生学上讲,它们与宗教内容有着密切的联系。图腾崇拜,我们所认识到的最早的宗教形式,所包含的宗教内容是宗教体系必不可少的成分。因为,它的许多要求和禁律除了是一种本能的克制之外,别无其他意义;对图腾的崇拜包括禁止伤害或宰杀代表图腾的动物,族外婚——也就是,克制对本部族中的母亲和姐妹的强烈欲望,承认兄弟联盟中的所有成员都有平等的权力——换言之,限制他们当中发生暴力竞争倾向。在这些禁律和规范中,我们可以发现道德和社会秩序的端倪。我们发现,有两种不同的动机在这里发挥作用。前两种禁令的作用是在被除掉的父亲方面:这两种禁令尊从他原本就有的意志。第三条禁令——承认联盟中的兄弟们有平等的权利——则无视父亲的意志;有必要永久地保

持成功地除掉父亲之后所建立的新秩序，这种要求是合理的。否则，早期状态的复归就不可避免了。正是在这里，社会律法才开始与其他律法分离开来，我们可以说，其他律法是直接从宗教联系中产生出来的。

这一系列事件的基本部分在人类个体的发展中以简略的形式得到了重复。在这里，也是父母的权威——主要是专制的父亲借以威胁要惩罚儿子的权威——要求儿子克制本能冲动，并且决定什么是允许的、什么是被禁止的。后来，当社会和超我取代了父母位置之后，对儿童所谓的"表现好"或"淘气"便被描述为"好"和"坏"；或者"有道德的"和"邪恶的"。但是，这里讲的仍然总是同一回事——即在权威压力之下的本能克制，这种权威只不过是对父亲的取代和延续。

当我们考察神圣这个值得注意的概念时，我们的这些发现就会更深入一步。和我们高度评价并认为重要的其他事情相比，到底是什么东西在我们看来似乎是真正"神圣"[①] 的呢？一方面，神圣与宗教事务有联系，这是确定无疑的。这种联系一直受到强调：所有宗教的事物都是神圣的，这正是神圣概念的核心内容。另一方面，人们无数次地尝试把神圣的特征适用于如此众多的与宗教

---

① "heilig"这个词在这里译作"sacred"（神圣的）或"holy"（神圣的），弗洛伊德在《"文明的"性道德与现代神经症》（1908*d*，标准版，9，186～187）中对此做了稍有差异的讨论。在1897年5月31日弗洛伊德寄给弗利斯的一封信中，我们可以在一段题为"'神圣'的定义"的短小段落中发现这后一种论点的要旨。《文明及其不满》第七章，在"圣洁"这个意义上指现代人时，也出现了" heilig"这个词。目前这一主题的更广义的方面在同一章里也有一定探讨。

毫无关系的其他事物——人、制度和功能——我们的判断往往受到干扰。这些尝试和努力带有明显的倾向性目的。我们不妨从与神圣有如此紧密联系的禁令的特征开始。神圣的东西显然是某种不可触摸的事物。一种神圣的禁令具有非常强烈的情绪色彩，但实际上却没有理性基础。例如，为什么与女儿或姐妹乱伦竟会是这样一种特别严重的罪行——竟比任何其他性紊乱都严重得多呢？[①] 如果我们要求有一种理性基础，人们当然会说，我们的所有情感都对此深表反对。但是，这只不过意味着，人们把这条禁令视为不言而喻的，他们并不知道它有任何基础。

我们很容易指出这种解释的无效性。那种表现为侮辱我们最神圣感情的东西，在古代埃及和其他早期民族的主导家庭中竟然是一种普遍的风俗——我们可称之为一种变成神圣的习俗。一个法老理所当然地应该把他的妹妹作为他的第一个和主要的妻子；而且法老的后继者们，希腊的托勒密王公们，也都毫不犹豫地跟随着这种榜样。更确切地说，我们被迫认识到，乱伦——在这个例子中是哥哥与妹妹之间的乱伦——是一种特权，这种特权是凡人所没有的，只有作为神的代表的王公们才享有。同样，在希腊和日耳曼的传奇中，人们并不反对这类乱伦关系。我们可以推测，在我们的贵族们当中，严肃认真地坚持生而平等就是这种古代特权的遗迹，而且可以确定，由于在最高的社会阶层中多少世代的近亲繁殖的结果，今天的欧洲实际上是被一个家族的成员或第二个家庭的成员统治着。

---

① “对乱伦的恐惧”是《图腾与塔布》(1912－1913)中第一篇论文的主题。

在神祇们、国王和英雄们当中存在着乱伦关系的证据也有助于我们做出另一种尝试,这种尝试寻求从生物学上来解释对乱伦的恐惧,并将其追溯到对近亲繁殖所造成的恶果的一种模糊认识。但是,甚至在今天我们也还不能确定近亲繁殖会造成什么危险后果,更不用说原始民族能认识到这一点并予以防范了。在确定被允许的和被禁止的亲属关系的程度方面存在着不确定性,这个证据几乎无助于提出下列假设:即认为"自然感情"是对乱伦恐惧的最终基础。

我们对史前史的构想迫使我们做出另一种解释。倾向于族外通婚的法令(对乱伦的恐惧则是其消极的表现)是父亲意志的产物,在他被铲除之后这种意志却被延续下来。由此便使它产生了具有情绪色彩的力量,而且不可能为它找到一种理性的依据——这就是它的神圣性。我们有信心地预料,对神圣禁令的所有其他情况的研究会使我们得出和乱伦恐惧相同的结论:就其根源而言,神圣的东西不过是那位原始父亲意志的延续。这同样能说明那些表达神圣概念的词语的不可理解的矛盾性。正是这种矛盾性才普遍支配着与父亲的关系。拉丁语"sacer"这个词的意思不仅是指"神圣的","神圣不可侵犯的",同时还指我们只能译为"声名狼藉的","可恶的"东西。[①] 父亲的意志不仅是一个人不能触摸、不得不高度尊崇的东西,也是在其面前令人不寒而栗的东西,因为它要求人们做出痛苦的本能克制。当我们听说,摩西通过把割礼的风

① "该受诅咒的对金钱的渴望"。古罗马诗人维吉尔(Virgil)的著作《埃涅伊德》(*Aeneid*),(6,816)。参见《一些原始词汇的反意》(1910*e*,标准版,11,159)。

俗介绍给他的人民，从而使他们变得神圣时，我们现在才理解到这一论断的深刻含义。割礼是阉割的象征性替代物，是那位原始父亲为充分显示其绝对力量施加给他的儿子们的。无论谁接受那种象征，谁就以此表明他准备屈从于父亲的意志，不管这使他付出了多么痛苦的代价。

回到伦理观念上来，我们可以得出结论说，它的一部分禁令之所以从理性上证明是合理的，乃是因为有心要划清社会对个人的权利、个人对社会的权利以及个体相互之间的权利。但是，那种在我们看来在伦理学上如此浮夸、如此诡谲，而且以某种神秘的方式如此不证自明的东西，都把这些特征归因于它和宗教的联系，归因于父亲的意志。

（五） 在宗教里什么东西是真实的

对我们这些缺乏信仰的人来说，那些相信存在着一个最高的上帝的人是多么令人嫉妒啊！对这个伟大的精灵来说，整个世界是不存在任何疑难问题的。因为所有这一切制度都是由他自己创造的。同我们所能做出的最竭尽全力、最微不足道、最烦琐细碎的解释相比，那些信徒们的教义是多么全面、多么详尽而又多么明确啊！这个神圣的精灵本身就是完善伦理的理想，他向人类传播了这种理想的知识，同时竭力使人类自己的本性与他相似。人类就能直接感受到什么是高尚与尊贵，什么是低贱与卑劣。无论在任何时候他们的感情生活都是根据他们与理想的距离来衡量的。当他们趋近于它——也可以说当他们在近日点时，他们便感到很大的满足；当他们在远日点，即远离它时，惩罚便使他们深感不快。

所有这一切的确定和到来都是如此简单明了而又不可动摇。我们只能感到遗憾：在这个世界上，某些生活经验和观察竟然使我们不能接受存在着最高上帝这样一个前提。仿佛这个世界上还没有足够的谜似的，我们如今面临着一个新的问题，即弄清这些人如何获得他们对神圣上帝的信仰，以及这种信仰是从哪里获得其巨大力量，使它能够压倒“理性与科学”[①] 的。

让我们重新回到我们迄今一直探讨的这个更朴实的问题上来。我们企图解释犹太民族独特性格的起源，这种性格很可能就是使他们得以生存到今天的东西。我们发现，摩西这个人通过赋予他们一种宗教——这种宗教大大地增强了他们的自信，以至他们认为自己比所有其他民族都优越，而使他们铸就了这种性格。此后，他们便与其他民族区分开来而生存下来 。血统的混杂对这一进程很少妨碍，因为使他们维系在一起的是一种理想因素，即共同拥有某种理智的和情感的财富。摩西的宗教之所以导致这一结果，是因为：(1)它允许人民分享上帝这一新观念的伟大；(2)它声称犹太民族已被这个伟大的上帝所选中，并且注定会证明是他特别宠爱的民族；(3)此外，这一点本身就十分重要，以至于他把理智的进步强加于该民族，为正确评价理智活动和进一步克制本能廓清了道路。

这就是我们所得出的结论。而且，虽然我们不想收回我们所说的一切，但我们也无法隐瞒，这里多少有一些不怎么令人满意的东西。譬如说，原因和结果不怎么吻合，我们想要解释的事实和我

① 这是对《浮士德》第一部分第四幕中摩菲斯特所说的一句嘲笑的话中的暗指。

们用以解释它的东西似乎不相匹配。或许，我们迄今所做的一切研究尚未揭示出全部动机，而只是发现了一层表面现象，而在它的背后还有另一个非常重要的因素有待发现。鉴于生活中和历史上一切因果关系的极端复杂性，出现这种结果是可以预料的。

如何接近这个更深层的动机，我们似乎在以前某一特别之处讨论过。摩西宗教的作用并不是一蹴而就、立竿见影的，它显然是以一种间接的方式产生影响的。因为这是一个铸就民族性格的问题，这就意味着它并不仅仅没有马上起作用，还意味着要发挥它的全部作用需要很长时间，比如几百年。这是一条不证自明的真理。但是，这种局限性与我们从犹太教的历史中获得的——或者说，如果你愿意的话，与引入犹太教中的——一个事实有关。我们已经说过，经过一段时期之后，犹太民族又一次放弃了摩西宗教——至于他们是完全放弃了，还是保留了它的某些戒律，我们不得而知。如果我们认为，在夺取迦南的那一段漫长岁月里，以及与居住在迦南的各民族的斗争中，耶和华宗教和其他太阳神崇拜(巴利姆神)基本上没有区别，那么，不管后期的所有意向性努力如何致力于在这些可耻的往事上蒙上一层面纱，我们仍将立足于历史的基础之上。

然而，摩西宗教并未销声匿迹。通过古老的记录方式，或许在祭司阶层的某些个别成员中，保留着对它的既模糊又有些歪曲的记忆，也有一些对它提供支持的记忆。而且，正是这一关于辉煌历史的传说继续在背后发挥着作用，可以说，它慢慢地获得了对人的心灵的越来越多的影响力，并且最终成功地把耶和华神变成了摩西神，把已经建立、随后又早在许多世纪以前被抛弃了的摩西宗教，重新召回到生活中来了。

在本研究的前部分[第一部分的(三)、(四)、(五)三节],我们已经考虑到,如果我们想使这种传说的成就被人理解,理当做出什么样的假设才好。

(六)　被压抑的复归

在心理生活的分析研究所教给我们的东西中,有大量十分相像的过程。有些可被描述为病理过程,另一些则可视为各种各样的正常事件。但这无关紧要,因为这两者(病理事件和正常事件)之间的界限并不是那么明确地划定的,在很大程度上,它们的机制是相同的,而更为重要的是,这些变化是发生在自我本身内部,还是他们在面对自我时与它格格不入——在后一种情况下,这些变化应视为症状。

为了阐明我的观点,我将从我所掌握的大量材料选出一些涉及性格形成的病例。例如,某个年轻姑娘形成了同她母亲极端相反的性格,她培养自己具备了在她看来母亲没有的性情,同时避免了任何引起她想到母亲的所有特征。可是我们不要忘了,在她幼年的时候,她像任何别的女孩子一样,一直处处仿效母亲。只是到了后来,她却逐渐起劲地反抗这种认同了。然而,当这个姑娘结了婚,为人妻为人母之后,我们却惊奇地发现,她变得越来越像她从前曾经格格不入的母亲了,她原来克服了的那种对母亲的认同作用最终不可置疑地重树起来,并且再次明显占了上风。对男孩子们来说,也存在类似的情形。就连伟大的歌德也是如此:在血气方刚的青少年时代,他当然不太尊重他那固执己见而又嗜好引经据典的父亲,可是在老年时期,他却形成了同他父亲一样的性格特

征。被比较的父子或母女之间的性格差异越大,这种结果就越明显。有个男孩,他命中注定要随一无是处的父亲生活和成长。尽管如此,他却长大成为一个能干的、值得信任而且令人尊敬的男子。但是,在他壮年的时候,他的性格发生了倒转,从那时起,他为人处事好像总是以他父亲作为榜样了。为了不至于离题太远,我们必须记住,在这种过程的开始时期,总是存在着对自幼生活在一起的父亲的认同作用。这种认同随后被弃绝,甚至走向了反面,可是最终又不知不觉地确立起来。

童年生活前五年的经历会在人的一生中具有决定性的影响,以后生活的事件中,都无法挽回这种影响。这在很早以前就已成为一种常识。这种童年初期经验怎样对抗成熟之后要矫正它们的努力,这一问题值得探究,我们也可以谈出点东西,但这个问题与本文主题无关。不过,当我们有理由确信,孩子们的心理器官还未能完全胜任接受某种经验时,该经验就会产生最强烈的强迫性影响,这也许就不再是那么众所周知的常识了。这种事实本身无可怀疑,但它是那样令人迷惑,我们也许可以借助一个比喻使它更易于为人理解:这种过程可以比做一张底片,过一段时期它又可以被重新显影洗印成相片。这里,我乐于举一个富于想象力的作家E.T.A. 霍夫曼为例,他怀着作家们所特有的自信,预示了我们这个令人不愉快的发现。当他还是妈妈怀中的婴儿时,他曾跟随母亲坐邮政马车做了一次为期几周的旅行。在此期间他看到了许多人和事,留下了深刻印象。[1] 在他后来创作的时候,他借助这些印象虚构了许多人物。一个人并不可能理解,也不可能记住两岁时

---

① 没有发现这里所指的来源。

期经历过的事件。但这些事件可能在他后来的梦中出现;只有通过精神分析治疗,他才能开始意识到那些事件。然而,在他后来的生活中,这些事件随时都可能以强迫性冲动的形式闯人他的生活,指引他的行动,迫使他同情或不同情某些人,并且经常以某种很难从理性基础上加以解释的偏好来选择恋爱对象。在我们探讨的事实中,下面两点显然是不容误解的。

其一是所涉及时间的久远性,[①],我们在此把它当成一个真正具有决定性的因素来考虑——比如说,在我们列为"无意识"童年时期经验的特殊记忆状态中。我们期望在这种特征当中寻找到和一个民族心理状态(我们一直试图把这种心理生活归因于历史传说)的相似之处。当然,要把无意识概念引入群体心理学不是一件轻而易举的事情。

引起神经症的那些机制经常能帮助我们发现自己正在寻找的那些现象。在神经症中,同样是童年期那些决定性的经验起作用,然而在这种情况下强调的不是那种时间因素,而在于那一事件的过程以及由此引起的反应。我们来概略地表述如下:由于某种经验的缘故,一种要求获得满足的本能需要产生了。自我拒绝了这种满足,要么是因为这种过分的需要使它无力应付,要么是因为它觉得这种需要隐含着危险。[②] 其中第一个理由更为主要,这两者都最终避免了危险情境的发生。自我通过压抑过程防止了这种危

---

① 这里,诗人歌德的话也许可以为我们作证,为了说明他的情感,他想象(参见《歌德全集》,魏玛版,4,97):

爱情,我们在过去的生活中都经历过,

你是我的妹妹或妻子。

② 关于"危险情境",请参见《抑制、症状与焦虑》(1926*d*,标准版,20,164 页以下)第九章中的附录二。

险。本能冲动被以某种形式抑制下来;而它的刺激,以及属于这种刺激的观察和知觉则被忘却了。不过这并不是上述过程的终结,要求获得满足的本能或者仍然保持着它的力量,或者将重新获得这种力量,以便东山再起,或者,这种力量将由于一种新的刺激性诱因被唤醒起来。它将重新提出自己的要求,而且,由于达到正常满足的途径被我们所谓的"压抑的疤痕"阻截,它在某些薄弱环节为自己开辟了一条新的途径,达到了那所谓的替代性满足。由于既没有得到自我的同意,也没有得到自我的理解,这种替代满足现在表现为一种症状。所有这些症状形成的现象都可以被公正地称之为"被压抑意识的再现"。[①] 然而,它们当中的最特别之处还在于,这些再现出来的资料与其原始状态相比,已经遭受了严重的歪曲。这里也许有人会反对说,在这最后一组事实中,已经使我们完全偏离了正题;他们会认为上述内容与传说没有相同之处。但是,如果这已经使我们更容易解决本能的克制这一问题,我将不会觉得惭愧。

(七)　历史的真理

为了使人们更相信,摩西宗教只是作为一个传说时才对犹太民族产生影响的,我们已经探讨了所有这些心理学上发生的转变。或许我们所获得的,只不过是一定程度的可能性。然而,我们不妨假设,我们已经完全成功地证明了它。但即便如此,读者可能只得

---

① 这个术语至少可追溯到弗洛伊德《再论防御性神经症》的论文(1896b,标准版,3,170)。

到这样的印象；我们无非只满足了所要求的事物的质量因素，而并没有满足数量因素。和宗教——当然也包括犹太教——起源有关的一切，都有某种宏大的成分，而这和我们迄今所做的解释并不相吻合。其中一定包括了某种其他因素，它是一种难以类比、也决非同一种类的因素，多少有点独特，其大小与源出之物多少有点相当，就像宗教本身那样。

现在让我们从相反的方向来解决我们的问题。我们已经理解到，原始人非常需要一个上帝来作为世界的创造者，作为部落的头领，也作为个人的保护者。这个上帝是那些部落死去的父亲的后盾，对此，传说总是仍有很多话要说。后代的人类——例如我们时代的人类——在这方面的表现依然如故。他同样保留着孩子气，并且需要保护，甚至当他完全长大成人时也是如此；他感到自己不能没有上帝的支持。如此众多的事实是不容怀疑的。但是人们心目中为什么只能存在一个上帝？为什么从择一神教（信仰多个神祇中有一个主神）[1] 到一神教的发展能够获得如此压倒的优势？这却不是那么容易为人所理解的问题。当然，如前所述，那些信奉上帝的人分享着他的伟大，这个上帝越有力量，他所给予的保护也就越更可靠。然而，上帝的力量也没必要非得以他作为惟一神为先决条件才能体现；如果在他之下还有其他神，许多民族就赞美他这个主神；他们认为他并未因为在他身边有其他诸神的存在而失去他的伟大。如果这个上帝成为普遍性的，并且同等地照料所有的国家和民族，那也就意味着丧失某些亲密关系。这好比说一个

① 择一神教(henotheism)：从众多神祇中特选一神来加以敬奉，但不否认其他神的存在。

民族和其他民族一起分享这个上帝。这一点能够进一步表明，关于惟一上帝的观念本身标志着理智发展的进步。但是，这一点不能被过高估价。

不过，虔诚的信徒们知道如何恰当地填补这种动机因素中的明显的空白。他们说，一个神的观念之所以对人类产生如此巨大的作用，是因为它是不朽真理的一部分，这个被长期埋没的不朽真理终于显露出来，而且此后必将伴随每个人的一生。我们必须承认，这种因素毕竟是一个使这一伟大主题及其伟大效果相匹配的因素。

我们也乐于接受这种解决问题的方法。但我们仍然心怀疑虑。这个虔诚的论据是建立在乐观主义和理想主义前提之上的。它不可能在其他方面证明人类的理智对真理有特别良好的鉴别力，或者人类的心理表现出具有认识真理的任何特殊倾向。相反，我们毋宁发现，倘若没有预先警告，我们的理智很容易误入歧途，什么东西也不如能符合我们的愿望幻觉的东西（不论它是否是真理）更容易使我们相信的了。为此，我们不得不对我们的论据有所保留。我们也相信这种虔诚的解决方法包含着真理——但这是历史的真理，而不是物质的真理。我们有权来纠正真理复归时所受到的某种歪曲。也就是说，我们并不相信当今只有一个伟大的神，而是认为在原始时代只有一个在当时看起来一定十分伟大的人，他后来又重新回到人们的记忆中，并被提高到了神圣的地位。

我们曾经假定，摩西宗教开始受到拒斥和部分遗忘，后来则作为一个传说而重新表现出来。我们现在假定，这个过程正在第二次被重复着。当摩西给该民族带来一个神的观念时，这并不是什么新奇的事，而是意味着复活了早在人们的意识记忆中消失了的人类大家庭在原始时代的经验。不过，它曾经是如此重要，并曾为

人类生活中如此深刻的变化开辟或铺平了道路，以至于我们不得不相信，它曾在人类心灵中留下一些永不磨灭的痕迹，这些痕迹堪与某种传说相比拟。

对不同个体进行的精神分析使我们认识到，他们在几乎还不会讲话时获得的最早期印象，后来将以一种强迫症形式表现出来，尽管那些印象本身并没有被有意识地记忆下来。我们相信对人类的最早期经验也同样可以做出这样的假设。关于惟一上帝的观念就是由此产生的，这个观念完全应该被看成是一种记忆；当然，它是一种被歪曲了的记忆，但毕竟是一种记忆。它有一种强迫性特征，从根本上说它**应该**被当成既成事实为人所相信。就它所遭受的歪曲程度而言，它也许可以被称为一种妄想；而就迄今为止能够重现过去而言，它应该称为**真理**。精神病妄想也包含着一点真理，病人的说服力就由此而来，并且扩大成围绕着它的整个妄想性的谎言。[①]。

下面几页谈到的内容，几乎都是我在本书第三篇论文（即本

① 《日常生活的精神病理学》（1901*b*）标准版，6，256，弗洛伊德以非常类似的术语表述了这最后一句话中的含义。在《格拉迪沃》（1907*a*，同上，9，80）也表述了类似的意思。在“某些神经症机制”（1922*b*，同上，18，22页以下）一文的第二节对这个问题做了更深入的研究。但是，它的大体意思可以更进一步追溯到《再论防御性神经症》（1896*b*）的论文，（同上，3，183页以下），追溯到1897年1月24日和1896年1月1日给弗利斯的通信中的一些片断（弗洛伊德，1950*a*，书信第57号和德拉夫特的偏执狂那一节）。在这一节中所做的有关“历史的”和“物质的”真理的划分是较近期的事，在《一个幻觉的未来》（1927*c*，同上，21，44）中可能对此做过一点暗示，在《激情及其控制》这篇论文（1932*a*，同上，22，191）中探讨神话时，则更明确地提到了它。但是，第一次明确地提到则是在《自传研究》的“跋”中（1935*a*，同上，20，72）。奇怪的是，提到这种观念时，弗洛伊德却说它早已呈现在世人面前了。尽管事实上直到《分析的结构》（1937*d*，267页以下）出版才被印发出来。这一主题在以上已涉及到——可参见以上关于心理现实与外部现实之间的一种可能类似的划分。

文)第一部分里提及过的,在这里只是稍做修正而已。

1912 年,我曾在《图腾与塔布》一书里设想过重建产生所有这些影响的古代情境。这样做时,我利用了查尔斯·达尔文、阿特金森和罗伯逊·史密斯等人的理论观点,特别是利用了罗伯逊·史密斯的理论,并且把他的理论与精神分析学实践中的发现和设想结合起来。从达尔文那里,我借用了下述假设:人类最初是在小型游牧群体中生活的,每一群体都在一个年长的男性统治之下,他用野蛮的暴力实施统治,独占所有的女性,并奴役或杀害所有的年轻男性,包括他自己的儿子。沿着这一思路走下去,我从阿特金森那里接受了下述设想:由于儿子们的反抗,这种父权制度走到了末路,儿子们团结起来反抗父亲并战胜了他,一起把他生吞活剥了。遵循着罗伯逊·史密斯的图腾理论,我认为这种原来由父亲统治的群体后来被图腾制的兄弟部落所取代。为了能够彼此相安无事,那些取得胜利的兄弟们放弃了群体内的女人,杀掉了父亲,同意实行族外通婚。父亲的权力被打破了,家庭开始由母权来管理,在后来的整个发展阶段,儿子们对父亲的矛盾情绪都起着作用。某种动物被定为图腾来代替父亲的位置,它代表着他们的祖先和保护神,任何人都不准伤害和杀掉它。然而,每一年中,整个部落的男性都要汇集起来举行一次庆典宴会,在这次宴会上,那种在其他时间和场合一直被尊崇的图腾动物被宰杀并分成碎块被众人吃掉。每个人都必须参加这次宴会:它是谋杀父亲的情景的仪式性的庄严重演,在这个过程中,社会秩序、道德戒律和宗教等都得以诞生。罗伯逊·史密斯所描述的图腾宴与基督教圣餐的相似之处已经使在我之前的许多作者们感到震惊。

我至今仍然坚决支持这种思维程序,由于我没有在最近出版

的著作里改变我的观点，我已经频繁地遭到攻击，因为实际上现在许多民族志学家都毫不糊涂地放弃了罗伯逊·史密斯的理论，并且在某种程度上提出了与它完全不同的理论来取代它。我应该说明，我是非常了解科学领域中这些尚未证实的进步迹象的。但是，是这些新观点正确？还是罗伯森·史密斯的理论有错误？我看这两者都缺乏说服力，都不能定论。矛盾的东西并不一定互相排斥，某种新理论也并不必然标志着进步。况且，说到底，我并不是一个民族志专家，而是一个从事精神分析学研究的学者。我有权力从这些民族志资料中选取对我的精神分析学研究有益的资料。极富天才的罗伯逊·史密斯的著作为我提供了有价值的观点，也为我提供了运用这些观点的可贵建议。我自己找不到任何理由与他的反对者同流合污。

（八） 历史的发展

我在这里不可能重述《图腾与塔布》一书的详细内容，但是我必须解释清楚，我所设想的那些发生在原始时代的事件和一神教在历史上的胜利之间存在着长时期间隔。在兄弟群体、母权制、族外通婚和图腾制度交错建立起来之后，历史上出现了一个缓慢的发展过程，我们必须把它描述为“被压抑的复归”。我们这里不是把“被压抑的”这个名词当成专门术语来使用，而是指一个民族生活中某种过去的、消失了的、被克服了的东西。我冒昧地把它和个体心理生活中的被压抑材料相比较。我们不能仅凭蜻蜓点水的粗糙印象就断定，在原始的混沌时代中那种过去的东西是以什么形式存在的。要把个体心理学的概念转换到群体心理学中去颇费周

折，而且我觉得，介绍一种"集体"无意识概念，并不能保证我们可以获得任何东西。但是，无意识的内容确实是集体的，是人类普遍具备的所有物。因此，眼前的问题我们只有运用类推的方法来研究。我们这里所探讨的某个民族的生活过程与我们所知的精神病理学中的那些过程非常相似，但又不是全部相同。我们只能得出这样的结论，接受这样的假设：即原始时代的那些心理沉淀已经成为一种遗产，每一代新人，都只需重新唤醒它，而不必获得它。这里我们可以用语言象征手法为例来说明：它显然是一种与生俱来的能力，起源于语言能力发展的阶段，所有的幼儿在未经特别训练之前就都对此很熟悉，无论操什么语言的民族都是如此。至于我们尚无把握确定的东西，我们可以从精神分析学家研究的其他成果中得到。我们发现，在许多重要的关系当中，儿童们对于事物的反应并不是以自身的经验为依据，而是像动物一样做出本能性的反应。这种反应方式只有用种族遗传的观点才能解释。

被压抑的复归是缓慢发生的，而且肯定不是自动地发生的，而是在充满人类文明史的生活条件所产生的所有社会变迁的影响下发生的。在这里，我对这些决定因素所做的考察，只不过是对这种复归的各个阶段做些片断的说明。父亲再次成为家庭的首脑，但他再也不像原始部落的父亲那样拥有绝对权力了。在至今仍然可以清晰分辨的一系列变化过程中，图腾动物被惟一神所取代。开初的时候，这个具有人形的神仍然长着一个动物的脑袋；后来，他宁愿把自己变成那个特别的动物，此后这个动物变成了他的圣物，成了他最喜爱的侍从；或者是他杀死了这种动物，以它的名称当作他自己的称号。在出现图腾动物和出现神之间的过渡时期，英雄出现了，他通常是把人神化的早期阶段，关于一个最高的神的观念

似乎很早就开始了，最初只是以一种模糊的方式，并未引起人们的日常兴趣。随着各民族和部落结合成为更大的单位，这些神也组织成了家族，并且分化出了等级秩序。其中有一个神常被提升为超越于诸神和人之上的最高统治者。此后，人们犹豫不决地采取了进一步的措施，那就是只尊重一个神；最后人们做出决定，把所有的权力只授予一个单一的神，而且不容忍除他之外的其他诸神的存在。只有这样，原始部落父亲的那种最高权威才得以重建，对他的那些感情才再次得以表达。

把人们长期思念和渴望的上帝迎接回来，这一事件最初所产生的影响是压倒一切的。这就像传说中描述的在西奈山上制定和赋予法典时的情形一样。犹太人对在上帝眼里发现如此恢宏的恩泽而感到倾慕、敬畏和感激。摩西宗教除了对父亲之神的这种积极情感之外一无所知。在部落父亲的那些柔弱无助、被吓坏了的儿子们那里，坚信上帝的不可抗拒性，服从他的意志等，从来没有如此毫无疑义过——确实，只有当这些感情转变到原始时代的和婴儿时期的情境中去时，我们才能充分理解这些感情。一个儿童的情绪冲动是非常强烈和极其深刻的，在一定程度上远非成人可比；只有对宗教的迷狂才能使这些冲动重新表现出来。这样一来，人们对伟大父亲复归的第一个反应就是一种献身上帝的狂热激情。

父神宗教所采取的方向就以这种方式永久地固定下来了。但是，这并没有结束其发展进程。情感矛盾心理是父子关系实质的一部分：随着时代的发展，敌意也不会不受到触动，这种敌意曾经驱使儿子们去杀死他们既崇敬又畏惧的父亲。在摩西宗教的框架中，没有可以直接表达杀死父亲的敌意。能表现出来的所有一切

就是对它做出强有力的反应——即由于这种敌意而引起的负罪感,由于曾经犯下了反对上帝之罪、而且由继续犯这种罪造成的邪恶良心所引起的罪疚感。而且,这种罪疚感——它曾不断地被先知们所提醒,不久便成为宗教体系的一个基本组成部分——表面上还有另外一种动机,这一动机巧妙地掩盖了其真实根源。对犹太民族来说,情况变得越来越糟,受到上帝宠爱的希望一直未能实现;要保持成为上帝特选子民的幻觉,即比任何别的民族都更受宠爱,已经不那么容易了。如果他们希望避免放弃这种幸福,那么,由于他们自己犯罪而引起的罪疚感,就为申明上帝无罪提供了颇受欢迎的方式:即由于他们没有服从上帝的命令,他们应该受到上帝的惩罚。而且,受满足这种罪疚感需要的驱使(这种罪疚感是不能满足的,更何况它们有着更深的根源),他们必须把那些宗教禁令制订得更加严格和细致,甚至更加琐碎。在新的道德禁欲主义狂热中,他们对自己施行了新的越来越多的本能克制,而且通过这些方式达到了——至少在宗教教义和道德箴言中——古代其他民族都未能达到的道德高度。许多犹太人把达到这种道德高度视为他们宗教的第二个主要特点和第二个主要成就。它与第一种成就——即惟一神的观念——联系的方式,在我们的讲述中应该很清楚明白了。但是,所有这些道德观念都不可能否认它们起源于一种负罪感,这种负罪感是由于对上帝的敌意受到压制而引起的。它们具有强迫性神经症反向作用的特点——这种特点是不完全的,而且不可能是完全的;我们也能猜出,它们是服务于惩罚和治罪这一秘密目的。

进一步的讨论引导着我们跨越了犹太教的范围。从原始父亲这一悲剧中所恢复的其他因素,不再以任何方式与摩西宗教相一

致。那些时代的负罪感已不再仅限于犹太民族;它像一种沉闷的疾病纠缠着地中海沿岸各民族,这是一场灾祸的前兆,谁也找不到任何理由解释这一现象。我们时代的历史学家们说它是一种古代文明的老化,但是我怀疑他们只掌握了这些民族抑郁心境的一些偶然的和部分的原因。对这种抑郁情境的说明是由犹太人首开先河的。尽管在周围世界中有各种非常类似的、切近的探索和准备工作,最先认识到这种情况的毕竟是一位犹太人,即塔瑟斯的扫罗(Saul of Tarsus)(他成为罗马公民后,自称为保罗)。他认为:"我们之所以如此不幸,就是因为我们杀死了上帝父亲。"完全可以理解,他只能以幻想地伪装成喜讯的形式来把握这种真理:"我们已经从所有罪恶中被拯救出来,因为我们当中的一个人为了开脱我们的罪责而牺牲了他的生命。"在这种说法中,杀死上帝的事当然没有提到,但是,必须通过牺牲一条生命才能赎还的罪恶,却只能是一种谋杀。而且,通过保证牺牲的人是上帝的儿子,从而为幻想和历史真理之间的联系提供了媒介,借助从历史真理的源泉中获得的力量,这种新的信念便扫除了一切障碍。被上帝选中的愉悦感被获得赎救的解放感所取代。但是,在回到人类记忆的过程中,弑父这个事实却不得不克服比其他事实更强烈的抵抗,这个事实构成了一神教的主题;[①] 它也不得不受到更强有力的歪曲。这种无法言传的罪恶被一种必须描述为含糊其词的"原罪"的假说取而代之。

原罪和以牺牲而做出的赎罪成为保罗所建立的新宗教的基础。在反叛原始父亲的兄弟团伙中是否有一个参与谋杀行动的头

① 意即原始父亲的存在这一事实。

目和鼓动者？或者这个人物是否是后来富有创造力的艺术家们通过想象而虚构出来的(其目的旨在使他们成为英雄)，然后再引入传说中来？对这些问题我们尚不能给出确定无疑的回答。在基督教教义打破了犹太教的基本观念之后，它从许多其他来源中吸收了一些成分，放弃了纯粹一神教的许多特点，并使自己在许多细节方面适应了地中海沿岸其他民族的仪式。仿佛是埃及再次对埃克赫那顿的后继者们施行报复似的。值得注意的是这种新宗教是怎样处理父子关系中那种古老的矛盾心理的。的确，它的主要目的与上帝父亲重新协调一致，补赎因反对他而犯下的罪；但是，这种感情关系的另一面却表现在下述事实中：以自身来赎罪的儿子自己成了父亲身旁的一个神，实际上就取代了父亲；起源于一种父亲宗教的基督教变成了一种儿子宗教，它并没有逃脱不得不废黜父亲的命运。

犹太民族中只有一部分人接受了这种新宗教，那些拒绝接受的人今天仍然被称为犹太人。由于这种分裂，他们比从前更加远离其他民族，他们必定遭受来自新宗教团体的谴责，即谴责他们曾经杀害了上帝。除了犹太人之外，这种新宗教团体，还包括埃及人、希腊人、叙利亚人、罗马人以及日耳曼人。我把这种谴责的全部内容抄录如下："他们不肯承认他们杀害了上帝，而我们却承认了，并且因此涤除了这种罪恶。"这样，要理解这种谴责背后所包含的真实情况就容易了。为什么犹太人未能加入到这种尽管存在许多歪曲但却承认了杀害上帝罪行的进步行列当中，这一问题也许将成为一项特别的研究题目。在某种意义上，可以说，他们通过这种方式肩负了一种悲剧性的罪恶，他们已经注定要为之蒙受沉重的苦难。

我们的研究也许已经能在某种程度上表明，犹太民族怎样获得了使自己变得突出的那些性格特征。他们何以能够成为一个实体并存留至今，这个问题显然不如上一个问题那么容易解决。然而，公正地说，我们不可能指望、也没有理由要求对这种谜一样的问题做出详尽无遗的回答。鉴于我在本书开头提到的那些局限性，我所能做的贡献也只能到此为止了。